

للدراسات التاريخية

علمية محكمة نصف سنوية
يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

العدد ١ - كانون الثاني / ينايـر 2015

ISSN 2410-0870

"أسطور" اسمًا

يستوحي اسم المجلة المشتقّ من لغة العرب ومصطلحاتهم إيحاءات العلاقة بين الدلالة اللغوية العربية والقرآنية للجذر "س ط ر" وكلمات Istoria و Istor و Istorein ذات أصول يونانية منها انبثق مصطلح علم التاريخ في الغرب بصيغة Histoireg History. ولو أثارت هذه الاستيحاءات العديد من الأسئلة، فإنّ دلالة هذا الاسم تبقى قائمةً على أساس لغوي ودلالي وتأصيلي، كما على أساس التمييز المفهومي - المصطلحي بين "أسطور" و"الأسطورة" و"الأسطرة" في الحقل التداولي العربي، أو دراسات النقد الثقافي والعلوم الاجتماعية.

ومن المثير أنّ مفردة "أسطورة" عمّرت في لغتنا العربية العاقّة، وفي الحقل الدلالي السردي بالمعنى المناقض للكتابة التاريخية العلمية التي أصبح هدفها تفكيك الأساطير، في حين أنّها حافظت على معنى كتابة التاريخ في اللغات الأجنبية.

لا يحلّ الاسم - أو العنوان الرمزي - المختار للمجلة الإشكال المعرفيّ الذي ظل يعانيه علم التاريخ عند العرب؛ فمسيرة التصحيح بدأت في عصر النهضة بشقّ طريق جديدة في التأليف التاريخي. ومنذ ذاك الحين، يكبر الإنتاج التاريخي العربي الحديث والمعاصر وينهض وينمو، فيضاهي بعضه الإنتاج الغربي المتميز. والعودة إلى الأصل العربي القديم للكلمات "سطر" و"الأسطرة" و"الأسطور"، إنّما هي لتأصيل فكرة الكتابة في الزمن التاريخي، وعن الزمن التاريخي لدى العرب والمسلمين، لذا نعتمد اسم "أسطور" للمجلة بالمعنى اللغوي الذي يطلقه القرآن الكريم "والقلم وما يسطُرون"، وبالمعنى الاصطلاحي الحديث لتأسيس "تاريخ جديد عربي" يتواصل مع الإنجازات العربية الأولى فلا يقطع معها، بل يجدّدها ويطوّرها ويؤسّس لإبداعات جديدة.ونستنتج من خلال المعاجم اللغة العربية وكتب التراث العربي أنّ المفردة واشتقاقاتها المختلفة تدور جميعها حول الكتابة والتأليف، وأنّ الأسطور هو الكتاب. بل إنّ ابن منظور يربط ما بين سطّر وسيطر بسبب ما تفعله الكتابة من فعل السيطرة، "والمُسَيْطِرُ والمُصَيْطِرُ: المُسَلَّطُ على الشيء لِيُشْرِف عليه ويَتَعَهَّدَ أَحوالَه ويكتبَ عَمَلَهُ، وأَصله من السَّطْر لأَنّ الكتاب مُسَطَّرٌ، والذي يفعله مُسَطِّرٌ ومُسَيْطِرٌ." (لسان العرب، مادة سطر).

ولكن، هل من علاقة بين الأسطورة والأسطور؟ وبين أسطور، كما وردت في لغة العرب القديمة، ومفردات Istoria و Istor و Istorein ذات الأصول اليونانية التي منها انبثق مصطلح علم التاريخ في الغرب بصيغة History و Histoire؟

يُجمع المؤرّخون الغربيون على أنّ مفردة Istor هي الجذر الإغريقي لكلمة Historyg histoire، وتعني "الشاهد" أو البصير والمبصر. وهذا المفهوم للبصر مصدرًا أساسيًّا للمشاهدة أي للمعرفة، يقود بدوره إلى التعبير عنها بتحقيقات ومباحث، أي بكتابات على طريقة ما فعله هيرودوت في تاريخه Istories، أي تحقيقاته. فهل اقتبس الإغريق المفردة من إحدى أقنية التفاعل الثقافي واللغوي في دائرة العلاقات الحضارية المتوسطية الجامعة بين اليونان والشعوب السامية المشرقية؟

مهما كان الجواب أو يكون، فإنّ العودة إلى الأصل العربي القديم لجذر السطر والأسطرة والأسطور، إنّما هي لتأصيل فكرة الكتابة في الزمن التاريخي، وعن الزمن التاريخي لدى العرب والمسلمين، وبعد أن التبس معنى علم التاريخ واستشكل عند العرب زمنًا طويلًا، فعدّ علمًا "للخبر" المقطوع عن مسار التحوّلات، أو علمًا "للتوقيت" فحسب، أو علمًا مساعدًا لعلوم الشريعة، أو ديوان عبرٍ وخطابة وسياسة. ولعلّ ذلك سببه اعتماد كلمة التاريخ "علمًا" لأخبار الماضي واستذكارها وتوقيتها في سنوات. وهي كلمة دخلت في عهد الخليفة عمر للإشارة إلى التوقيت (أرخ)، ولم تلبث أن استخدمت بدءًا من القرن الثاني للهجرة للإشارة إلى "كتب الأخبار" بوصفها "كتب تاريخ".



المحتويات Contents



دراســات 5 Research Papers

عمرو عثمان
التاريخ العالمي:
موضوعه ومناهجه ودراسته من خلال تاريخ الأشياء
7
Amr Osman
World History:
Themes and Methodologies through the History of Objects

شيرين المنشاوي
نظرة المصريين القدماء إلى الماضي
25
Sherine El-Menshawy
Ancient Egyptians' View of the Past

بلال الأرفه لي | موريس بومرانتز
مقامات بديع الزمان الهمذاني:
النص والمخطوطات والتاريخ
38
Bilal Orfalli | Maurice Pomerantz
The Maqāmāt of Badīʿ al-Zamān al-Hamadhānī:
Text, Manuscript and History

أحمد العدوي
تاريخ الدراسات المندائية وأبرز المستجدات في دراسة
أصول الصابئة المندائيين ومصادر ديانتهم
56
Ahmed Al-Adawy
A History of Mandean Studies with Highlights on
the Study of their Origins and of their Beliefs

البشير أبرزاق
تمثيل السلطة المركزية والممارسات الاستبدادية:
السلطة المحلية في شمال المغرب في عهد السلطان
المولى إسماعيل (1727-1672)
76
Elbachir Aberzaq
Representation of the Central Authority and Authoritarian
Practices: Local Authority in Northern Morocco during
the Reign of Sultan Moulay Ismail (1672-1727)

ناصر سليمان
التاريخ الاجتماعي للجواري في مصر قبيل عصر التحديث:
نفيسة خاتون "المرادية" نموذجًا
92
Nasser Soliman
A Social History of Concubines in Egypt:
The Case of Nafisa Khatun

فراس كريمستي
حادثة حلب عام 1850: دراسة في أنماط العنف ودوافعه داخل
المدينة العربية أثناء الفترة الباكرة للتنظيمات العثمانية
120
Feras Krimsti
The Aleppo Incidents of 1850: a Study in the Form and Impetus
of Urban Violence During the Early Ottoman Tanzimat

محمود محارب
المفاوضات بين الوكالة اليهودية والكتلة الوطنية في سورية
140
Mahmoud Muhareb
The Negotiations between the Jewish
Agency and the Syrian National Bloc

المحتويات Contents



مراجعات كتب 161 Book Reviews and Critiques

خالد طحطح | يوسف المهاجر 163 Khaled Tahtah | Yousef Almohajer
قراءة في كتاب "انبعاث الحدث" للمؤرخ فرانسوا دوس — A Reading of "Le retour de l'événement" by Francois Dosse

ابراهيم القادري بوتشيش 174 Brahim AL- Kadiri Boutchich
مذكرات أسير برتغالي في مغرب القرن السادس عشر — A Reading of Antonio de Saldanha's Memoirs of Captivity by Sultan Ahmad al-Mansur of Morocco

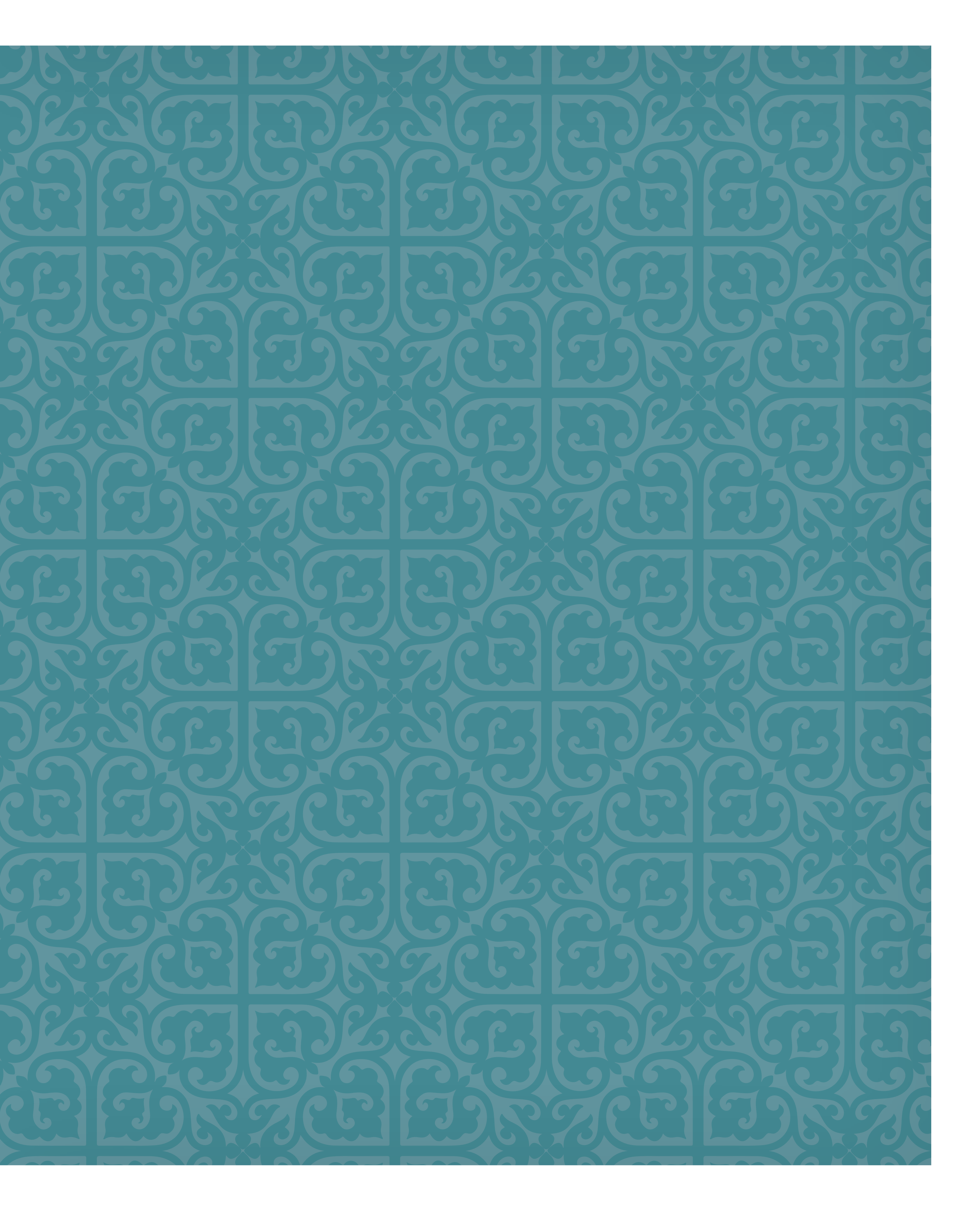
يحيى بن الوليد 186 Yahya Ben Alwaleed
في الأنثروبولوجيا الكولونيالية بالمغرب: منسيات الاستعمار — On Colonial Ethnography in Morocco: Artefacts of Colonialism

عماد الدين عشماوي 200 Emadeddin Ashmawy
تاريخ الكفار: الصراع بين عالم المسيحية وعالم الإسلام — Infidels: A History of the Conflict between Christendom and Islam

وثـائـق و نصوص 209 Primary Source

عبد الرحيم بنحادة 211 Abderrahim Benhadda
مابعد الهدنة: الرد العثماني على مطالب زيدان السعدي — After the Armistice: the Ottoman Response to Zidan Saadi's Petition


سأطور
OSTOUR
دراسات





عمرو عثمان | Amr Osman*

التاريخ العالمي:
موضوعه ومناهجه ودراسته من خلال تاريخ الأشياء

World History:
Themes and Methodologies through the History of Objects

تسـعى هذه الدراسة لاسـتعراض موضوع وأهمية التاريخ العالمي وتطوره كتخصص تاريخي فرض نفسه على أكثر كبريات الجامعـات الغربيـة في العقـود القليلة الماضية، ولم يلق اهتمامًـا يُذكر في العالم العربي. كما أنهـا تناقش الاتجاهات المختلفة في كتابة التاريخ العالمي والشروط الواجب توافرها في دراسةٍ ما، حتى يمكن عدّها مساهمة فيه. كما تسعى الدراسـة إلى استعراض نمط من أنماط دراسـة التاريخ العالمي؛ إذ يُدرَس من خلال دراسة تاريخ شيءٍ ما، كسلعة مادية أو حركة اجتماعية.

تتعرض الدراسـة باختصار لأمثلة لهذا النمط من دراسـة التاريخ العالمي، وتسعى لعرض متطلباتها وتحدياتها ومناقشتها كنمط غير معتاد في دراسـة التاريخ. كما تسـعى لإبراز الجوانب الإيجابية لمثل هذه النوعية من الدراسـات لدراسي التاريخ السـاعين إلى التجديـد والخروج من الأطر التقليدية لدراسـته. إنّ الطرح الأسـاسي هنا هو أنّ هذه النوعية من الدراسـات تحقـق كثـيرًا من المزايا، أبرزها الخروج بالدراسـات التاريخية من الأطـر المحليّة الضيقة إلى آفاق دراسـة التاريخ العالمي. وعلى المسـتوى التربوي، تساعد هذه النوعية من الدراسـات على تنمية المهارات الإبداعية والبحثية، وتقليص التحيزات المسبقة، وتشجيع الدراسة المقارنة والبينية للتاريخ.

This article explores World History as a growing field within contemporary historical studies, one that is virtually absent in Arab universities. The history, themes, sources and methodologies of World History are here explored, as studied in specialized centers in many Western universities. Referring to leading studies on World History, as well as historians who have made significant contributions to its development in the US and Europe, the author highlights the importance of this relatively new field and its connection to global developments over the preceding few decades. Attention is given to one particular approach where the history of an object or idea is used to make broader conclusions about the history of a particular region or that of the entire world, with the author relying on the specific examples of studies on glass and salt that situate their histories within the framework of world history. According to the author, the study of World History, not only as a field of historical research, but also as a pedagogical tool, can contribute significantly to the training of young historians in comparative and inter-disciplinary history, as well as improve their critical thinking skills and their ability to make broad observations about and connections between historical events, and to dispel erroneous preconceived notions.

* أستاذ مساعد في قسم العلوم الإنسانية، جامعة قطر.

مقدّمة

في سنة 2002، أصدرت دار نشر جامعة كولومبيا كتابًا بعنوان *Glass: A World History* لكاتبيه آلان ماكفرلين وجيري مارتين[1] Alan Macfarlane and Gerry Martin. يروي هذا الكتاب قصة العالم من خلال تتبّع استخدام الزجاج من جانب الحضارات المختلفة، قديمًا وحديثًا، وكيفية تأثّر استخدام الزجاج بالاحتياجات المادية والثقافية لتلك الحضارات، وصولًا إلى العصر الحديث والطفرة التي حدثت في صناعة الزجاج، وما لا غنى عنه من دور راح يؤديه في مناحٍ شتى في الحياة الحديثة. وفي كتاب آخر بعنوان **الملح: تاريخٌ عالمي**[2] *Salt: A World History*، يربط الكاتب مارك كورلانسكي Mark Kurlansky، في سياق عرضه قصة الإنسان مع الملح، والعملية الطويلة التي تبدأ بإنتاجه وتمر بتجارته وتنتهي باستهلاكه، نمط علاقات القوة الاقتصادية والعسكرية بعملية إنتاج الملح وتجارته على مدار التاريخ، أتمثّل ذلك في حروب نشبت من أجل الحصول عليه، أم في ضرائب باهظة فُرضت على إنتاجه واستهلاكه.

المشترك بين هاتين الدراستين هو اتخاذ **شيء** ما نقطة انطلاق لدراسة "التاريخ العالمي"، على خلاف الدراسات التاريخية التقليدية التي تقوم على دراسة الدول أو الحضارات أو العلاقات أو الأفكار. وعلى الرغم من أنّ دراسة تاريخ الأشياء تصلح لدراسة تاريخ الدول والحضارات، فإنّها أكثر صلاحية لدراسة ما يُطلَق عليه "التاريخ العالمي"، لأنّ الأشياء ذات الأهمية غالبًا ما تتجاوز الحدود الوطنية، وربما تتجاوز الحدود الحضارية أيضًا. بناءً على ذلك، يجب الحديث بدايةً عن ذلك التخصص في دراسة التاريخ، أي التاريخ العالمي، كي تتجلّى الصلة بينه وبين دراسة التاريخ من خلال الأشياء.

التاريخ العالمي

تُعدُّ دراسة التاريخ العالمي حديثة نسبيًا[3]؛ فنحن لا نستطيع التحدث عنه كما نفهمه اليوم إلا انطلاقًا من القرن الثامن عشر، وهو ما أُطلقت عليه في حينه عبارة "التاريخ الكوني" Universal History. وقد كان ذلك الاهتمام بالتاريخ العالمي مرتبطًا بنظرة أوروبا إلى نفسها على أنها مركز العالم Euro-centrism؛ فالتاريخ الأوروبي هو التاريخ الحقيقي للإنسان، لأنه في نظر الأوروبيين التاريخ الوحيد الذي جسّد سعي الإنسان إلى الحرية. وهكذا، تنتمي مناطق العالم الأخرى إلى هذا التاريخ بمقدار تأثرها بأوروبا في ذلك، وهو ما حدث عندما اكتشفت أوروبا تلك المناطق و استعمرتها[4].

بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، التي قضت على ما يزيد على خمسين مليونًا من البشر، تبنّت منظمة اليونسكو كتابة ما أطلقت عليه "تاريخ التطور العلمي والثقافي للإنسان"[5] History of the Scientific and Cultural Development of Mankind. وكان الهدف من هذا المشروع هو تأكيد الإرث المشترك للإنسانية، وعرض التاريخ العالمي بوصفه تجربة إنسانية مشتركة[6]. ربما كانت هذه هي المحاولة

---

1 Alan Macfarlane & Gerry Martin, *Glass: A World History* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

2 Mark Kurlansky, *Salt: A World History* (New York: Penguin Books, 2003).

3 بدأ تنظيم المؤتمرات العلمية الدورية المتخصصة بدراسة التاريخ العالمي في بداية تسعينيات القرن العشرين. انظر:
Bruce Mazlish, "Comparing Global History to World History," *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 28, no. 3 (1998), p. 394.

4 William H. McNeill, "The Changing Shape of World History," *History and Theory*, vol. 34, no. 2 (May, 1995), p. 11.

يعلق ويليام ماكنيل William H. McNeill – وهو من أشهر مؤرخي التاريخ العالمي المعاصرين وأكثرهم غزارةً – على ذلك قائلًا إنّ الحرية في هذه النظرة إلى التاريخ حلّت محل الله باعتبارها القوة المحركة لأحداث التاريخ (بعد أن قام فيكو وفولتير وجيبون وهردر بعلمنة التاريخ في القرن الثامن عشر)، وحلّت الشعوب الحرة محلّ المسيحيين المتدينين في دراما الفداء التاريخية (المرجع المذكور، ص 12)؛ انظر أيضًا:
Louis Gottschalk, "Writing World History," *The History Teacher*, vol. 2, no. 1 (1968), pp. 17-23.

5 للاطلاع على تاريخ هذا المشروع ومنتجه النهائي، انظر موقع اليونسكو الإلكتروني، شوهد في: 2014/3/12، على الرابط:
http://www.unesco.org/culture/humanity/html_eng/projet.htm

6 Gottschalk, "Writing World History," p. 17; Niels Steensgaard, "Universal History for Our Time," *The Journal of Modern History*, vol. 45, no. 1 (1973), p. 73.



الأولى من نوعها لكتابة التاريخ العالمي بهذا الهدف. ولا يخفى كيف يمكن لمشروع كهذا أن يثير مشكلات كثيرة بالنسبة إلى المشتركين فيه، حيث لا رؤية واضحة لأي منهاجية لكتابة ذلك التاريخ، ولا تجربة سابقة يمكن الاستفادة منها. كما أنّ الهدف المعلن من ذلك العمل، أي إثبات ترابط تاريخ البشر حتى يمكن كتابته كتاريخ موحد، لم يكن محل إجماع حتى من المشاركين في العمل أنفسهم[7].

لم تبدأ الجامعات الغربية تقديم التاريخ العالمي كتخصص مستقل في دراسة التاريخ إلا منذ ثمانينيات القرن العشرين[8]. وقبل ذلك الوقت، كان هناك مقررات لتاريخ العالم، ولكنها كانت مقررات متفرقة لا تشكل تخصصًا مستقلًّا بذاته[9]. وقد انتشرت هذه المقررات بعد الحرب العالمية الثانية وانحسار الإمبريالية الغربية (بصورتها المباشرة التي عُرفت بها خلال القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين) بسبب مزاحمة المستعمرات السابقة للدول الاستعمارية في تشكيل أحداث العالم الكبرى، والشعور بضرورة تدريس تاريخ تلك الدول للجميع بعدما كان مقتصرًا على العاملين في المستعمرات[10]. وقد استمر بعض تلك المقررات في التطور من مقررات الحضارة الغربية الموجودة في الجامعات بالفعل، بمعنى أنه استمر تقسيم العالم على أساس مركزية أوروبا (أوروبا والعالم الغربي عامة في مقابل سائر العالم، أو the West vs. the Rest، كما يقال في اللغة الإنكليزية)[11].

وعلى الرغم من بدء انتشار مقررات التاريخ العالمي، كان انتشار هذا التاريخ، كتخصص تاريخي توفره أقسام التاريخ لطلابها خلال ثمانينيات القرن العشرين، بطيئًا في الجامعات الغربية. وقد عبّر عن ذلك البطء كثير من المقالات العلمية التي عكست قدرًا كبيرًا من الأسف والحسرة على انعدام الاهتمام به بالقدر الكافي[12]. ولا نعدم وجود مقالات تتحدث عن ضرورة البدء في الاهتمام بتدريب من يقومون بتدريس التاريخ العالمي على استيعابه، علاوة على تدريبهم على طرق تدريسه كفرعٍ مستقل من فروع التاريخ[13]. وعلى الرغم من أن الاتجاه العام كان ينحو بوضوح إلى الاعتراف بالتاريخ العالمي كتخصص مستقل، فإن الشك فيه ظل مستمرًا، وتحدث بعض المؤرخين عن كثير من المآخذ بشأنه[14]. بيد أننا نستطيع أن نقول إنّ التاريخ العالمي اليوم فرض نفسه على أغلب الجامعات الكبرى، إذ تَفِي تلك الجامعات كتخصص لطلاب الدراسات العليا، وتَفِي كذلك بأعضاء هيئة التدريس القادرين على تدريسه. كما تنشئ بعض الجامعات مراكز متخصصة بدراسته وتدريسه. أضف إلى ذلك الدوريات العلمية المتخصصة، والمؤتمرات التي تُعقد لعرض ما هو جديد في ما يخصها، ومناقشة قضاياه الموضوعية والمنهجية.

---

7 يناقش لويس جوتشاك Gottschalk بعض تلك المشكلات في مقالته: "Writing World History".

8 بدأ ذلك أساسًا في الولايات المتحدة حيث أُسست جمعية التاريخ العالمي World History Association في هاواي الأميركية سنة 1982، وهي تُصدر **دورية التاريخ العالمي** Journal of World History، ثم انتقل إلى بريطانيا وسائر الدول الأوروبية بعد تردد وشكوك في بعض الدول كفرنسا، انظر:
Chloé Maurel, "La World/ Global History: questions et débats," *Vingtième Siècle: Revue D'histoire*, no. 104 (2009), pp. 153-154.
لا بدّ أن نذكر هنا أيضًا محاولات باكرة لتطوير مقررات دراسية في التاريخ العالمي (كمنحتين قدمتهما مؤسسة كارنيغي إلى جامعة نورث ويسترن الأميركية Northwestern University لدراسة مشكلات تدريس التاريخ العالمي وتطوير مقررات لتدريسه. انظر:
يضيف ستافريانوس أنه كان ثمة شك في إمكانية تدريس التاريخ العالمي في ذلك الوقت (المرجع المذكور، ص 114).

9 أسس المؤرخ باتريكماننغ Patrick Manning في سنة 1994 أول مركز لدراسة التاريخ العالمي بجامعة نورث إيسترن Northeastern University الأميركية، وهو أيضًا أحد أعلام التاريخ العالمي المعاصرين. ويمنح هذا المركز درجة الدكتوراه في التاريخ العالمي. وقد انتشرت تلك المراكز في كثير من الجامعات الأميركية والغربية بعد ذلك.

10 Stavrianos, "The Teaching of World History", p. 111.

11 يؤكد صامويل أوبنهايم Samuel Oppenheim في منتصف تسعينيات القرن العشرين أنّ أغلب مقررات التاريخ العالمي حتى وقته تطور من مقررات الحضارة الغربية، وهو ما يعكس تحيزات الغرب الذي ينظر إلى نفسه على أنه امتلك دائمًا زمام المبادرة في علاقته بالحضارات الأخرى (ولذلك يتم التركيز أكثر على التاريخ الحديث والمعاصر للعالم، حيث سيطرت أوروبا فعليًا وتفوقت تكنولوجيا على أغلب مناطق العالم). ويعني هذا أنّ الحضارات الأخرى كانت دائمًا في حالة ردة فعل في ما يخص علاقتها بالحضارة الغربية (وهنا يصرح أوبنهايم بأن ذلك الاعتقاد يمكن الرد عليه بقوة في ما يخص علاقة الإسلام بأوروبا). انظر:
Samuel A. Oppenheim, "World History in Theory and Practice: An Essay," *The History Teacher*, vol. 29, no. 3 (1996), p. 316.

12 انظر، على سبيل المثال:
T. E. Vadney, "World History as an Advanced Academic Field," *Journal of World History*, vol. 1, no. 2 (1990), pp. 209-210.

13 James Krippner-Martínez, "Teaching World History: Why We Should Start!" *The History Teacher*, vol. 29, no. 1 (1995).

14 انظر، على سبيل المثال:
Philip Pomper, "World History and Its Critics," *History and Theory*, vol. 34, no. 2 (1995), pp. 1-7.
حيث يردّ فيها بومبر على منتقدي التاريخ العالمي.

مما يؤسف له أنّ الجامعات العربية لا تهتم ، كما يبدو، بهذا التخصص على الإطلاق. لا تبرز زيارة المواقع الإلكترونية لأقسام التاريخ (عادة في كليات الآداب) في كثير من البلدان العربية أي حضور لـ "التاريخ العالمي" كتخصص مستقل، بل إن هذه الجامعات لا تقدم أصلًا مقررات باسم التاريخ العالمي، ناهيك فضلًا عن أن تقدمه كتخصص قائم بذاته. كان من الطبيعي، إذًا، ألا يفلح البحث عن مقالات علمية تتناول التاريخ العالمي في الوصول إلى شيء ذي قيمة كبيرة[15]؛ فإذا كانت الجامعات لا تهتم به كتخصص مستقل، فلا دافع لأساتذة التاريخ كي يبحثوا فيه ويؤلفوا؛ ذلك أنّ التخصص في التاريخ العالمي يتطلب قدرًا كبيرًا من العلم والوقت والجهد، وهو ما لا يمكن أن يكون متاحًا من دون دعم مؤسسي للمهتمين به.

بيد أنّ غياب الاهتمام بالتاريخ العالمي في العالم العربي قد لا يبدو مفاجئًا؛ فالواقع أنّ دراسة التاريخ العالمي لا تتلاءم بالضرورة مع النظرة إلى التاريخ بوصفه جزءًا من عملية تعميق الانتماء الوطني للدول القومية الحديثة[16].وقد ظهرت هذه النظرة في أوروبا في واقع الأمر، ولكنها تعكس أزمة معروفة في علاقة العرب، وكثير من الشعوب الأخرى، بالحضارة الغربية؛ ففي حين يستطيع الغرب تجاوز أفكاره – بما في ذلك ما اعتُبر في وقت ما مسلمات وبديهيات – وتطويرها والبناء عليها، فإننا نظل دائما أسرى أفكار الحداثة الغربية وما ارتبط بها من مؤسسات. وفي أيّ دراسة عن التاريخ العالمي، كما سنرى، يجري البحث عن القوى المحركة للتاريخ بصورة تتجاوز الشعوب والدول، وهو ما قد يسبب تلك الحساسية لمن يرفض أن ينظر إلى حضارته على أنها جزء من مغامرة الإنسان على الأرض، فضلًا عن أنّه ينظر إلى تاريخ دولته العريق كجزء ضئيل من تلك المغامرة؛ فلا تتم الإشارة إليه إلا في عبارة أو اثنتين في دراسات التاريخ العالمي. كما لا يتلاءم التاريخ العالمي مع النظرة إلى التاريخ بوصفه مجرد تحقق من معلومات وفرضيات تاريخية معينة، والاهتمام بالتفصيلات الخاصة بالدول والأشخاص والأحداث التاريخية. فالتاريخ العالمي، في بعض صوره كما سنرى، لا يهتم دائمًا بالتفصيلات بقدر اهتمامه بالصورة العامة للصيرورة التاريخية، والظواهر العابرة للمناطق الجغرافية وللتقسيمات العرقية والدينية والقومية والوطنية.

معنى ذلك أنّ دراسة التاريخ العالمي تتطلب قدرًا من إعادة النظر في مفهوم علم التاريخ وهدفه، وهو ما قطعت فيه المؤسسات التعليمية ومراكز الأبحاث الغربية شوطًا كبيرًا. ولذلك تتناول الفقرات التالية موضوع التاريخ العالمي والاتجاهات المختلفة في كتابته، ونبذة من منهاجيته وفوائده.

في الدراسات المتعلقة بموضوع التاريخ العالمي، اختفت الآن تقريبًا التسمية القديمة، أي Universal History، التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر. والتسميات المتداولة الآن هي ما يمكن أن نطلق عليها عبارة "التاريخ العالمي" (التي تقابلها عبارة World History في اللغة الإنكليزية، و l'histoire mondiale في اللغة الفرنسية، وWeltgeschichte أو Globalgeschichte في اللغة الألمانية)، وما يمكن أن نطلق عليه "التاريخ من منظور عالمي"، وهي الترجمة المقترحة لـ "Global History". وعلى الرغم من أنّ بعض المؤرخين يستخدم التسميتين للمعنى نفسه[17]، فإنّ مؤرخين آخرين يفرقون بينهما. على سبيل المثال، يعرض بروس مازليش Bruce Mazlish لـ Global History على أنه أعم من World History، فخلافًا لكلمة Globe التي تشير إلى الكرة الأرضية كلها، قد تُطلَق كلمة World على بعض مناطق العالم (كما نتحدث عن العالم القديم والعالم الجديد، والعالم الأول والعالم الثالث)، كما يمكن أن تُطلَق على عالم

---

15 أرجو أن أكون مخطئًا في ذلك، لكن من المعروف أنّ العثور على الدراسات العربية في محركات البحث في الدوريات العربية – المحدودة نوعًا ما وإن كانت تتطور بصورة تدعو إلى التفاؤل – ليس بسهولة البحث عن المقالات في الدوريات الغربية. لم يصل البحث عن مقالات تتناول التاريخ العالمي في "المنهل" و"المنظومة" و"المعرفة" (وهي محركات البحث المتاحة للباحث) إلى شيء مفيد في هذا الإطار، باستثناء مراجعة حصة العطية لكتاب بيتر غران Peter Gran **صعود الأغنياء: رؤية جديدة للتاريخ العالمي** *The Rise of the Rich: A New View of Modern World History*، انظر: مجلة **عمران**، السنة 1، العدد 4 (2013)، ص 260-255.

16 يؤكد أوبنهايم ذلك، معتبرًا أنّ من الطبيعي أن تولي كل دولة أهمية أكبر للحضارة التي تنتمي إليها، إذ مثلما يسعى التاريخ لإعداد الطالب للحياة في العالم المعاصر، فإنه يسعى أيضًا لإعداده للحياة في مجتمعه بصفة خاصة:

Oppenheim, "World History in Theory and Practice," p. 317.

17 انظر، على سبيل المثال: Steensgaard, "Universal History for Our Times," pp. 72-73.، حيث يستخدم ستينسغارد التسميتين، إضافةً إلى Universal History، للإشارة إلى الشيء ذاته.

متخيل (كالعالم الآخر)[18]. في هذه النظرة، قد يتعامل الـ Global History مع ظاهرة العولمة globalization متتبعًا أصولها الأولى إلى أبعد نقطة ممكنة في التاريخ، كما يمكن أن يتعامل مع العمليات processes الكبرى التي يجب دراستها على نطاق عالمي، لا على نطاق محلي أو وطني أو إقليمي[19]. في هذه النظرة، التحكمية إلى حدٍّ بعيد، يكون World History هو تاريخ الحضارات، بينما Global History هو تاريخ البشر على الكرة الأرضية، وهو التعريف نفسه لـ World History لدى كثير من المؤرخين اليوم[20].

على الرغم من تشديد المؤرخ الألماني سباستيان كونراد S. Conrad على ترادف World History و Global History – كما يظهر ذلك جليًا في تشابه المقالات العلمية المنشورة في دوريتي Journal of World History و Journal of Global History – فإنه يقول إنّ التفريق بينهما يمكن أن يكون على أساس موضوع كل منهما ومنظوره؛ فـ World History يهتم بالمقارنات على المستويات الكبرى macro-comparisons، ولا يهتم كثيرًا بالروابط connections بين الحضارات أو المناطق الجغرافية أو التجمعات البشرية موضوع الدراسة. على الجانب الآخر، يهتم Global History أكثر بالمنظور العالمي global perspective في دراسة أي موضوع تاريخي، سواء أكان ذلك حدثًا أم حضارة أم أي شيء آخر. يفترض هذا الاتجاه الأخير أنّ للتغيير دائمًا أبعادًا تتجاوز نطاق الحضارة التي يحدث في إطارها، وهو يسعى كذلك إلى دراسة الروابط بين الحضارات والبحث عن البعد العالمي في موضوع الدراسة[21]. بعبارة أخرى، إذا افترضنا أنّ موضوع الدراسة التاريخية هو النفط والتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي أحدثها في دولة ما، يكون التركيز على تلك التغيرات من دون الإشارة إلى أي أبعاد عالمية "تاريخًا وطنيًا"، وتكون مناقشة تلك التغيرات بالإشارة إلى النفط كسلعة عالمية أثرت في الأحداث السياسية العالمية وتأثرت بها "تاريخًا من منظور عالمي"، في حين تكون دراسة النفط كسلعة عالمية بصفة عامة، أو في إطار مقارن لا يهدف إلى التركيز على دور النفط في دولة معيّنة، "تاريخًا عالميًا".

لفض الاشتباك بين هاتين التسميتين السائدتين في الأدبيات التاريخية المعاصرة، يمكن ترجمة World History بـ"التاريخ العالمي"، و Global History بـ"التاريخ من منظور عالمي". بيد أنّ هذا التفريق، الذي هو نفسه موضع طبيعي للاختلاف في الرأي، ليس أساسيًا في طرح هذا البحث؛ ففي "التاريخ العالمي"، كما هي الحال مع "التاريخ من منظور عالمي"، يتجاوز ذلك التخصص بدراسة التاريخ حدود التاريخ الوطني أو القومي أو العرقي أو الديني أو الحضاري إلى آفاق أكثر رحابةً وسعةً. وفي كلتا الحالتين، لا تُعتبر دراسة صعود الإمبراطوريات والقوى الكبرى والحضارات وسقوطها تاريخًا عالميًا. كما أنّ دراسة كل حضارة على حدة لا تُعتبر تاريخًا عالميًا، تمامًا مثلما لا يمكن دراسة التاريخ العربي، على سبيل المثال، على أنه تاريخ كل دولة عربية على حدة. لذلك، ومن باب تجنب تعقيد الأمور بلا داعٍ، ستستخدم هذه الورقة تسمية "التاريخ العالمي" للإشارة إلى كل ما يُطلَق عليه في اللغة الإنكليزية World History و Global History.

ترتبط النظرة الحديثة إلى التاريخ العالمي ارتباطًا وثيقًا بالعالم الذي نعيش فيه اليوم؛ ففي هذا العالم، حيث تزداد الظواهر التي لا يمكن التعامل معها على مستوى الدول أو الأقاليم – كقضايا البيئة وتجارة المخدرات والسلاح والبشر والإرهاب وخلافه – يصبح من الطبيعي الاهتمام بتتبّع الظواهر التاريخية، ودراسة تطور النظم الاقتصادية وانتشارها، إضافةً إلى دراسة كيفية تنظيم البشر أنفسهم سياسيًا واجتماعيًا عبر التاريخ، وتأثّر بعضهم ببعض في كلّ ذلك. هنا تظهر أهمية الظواهر العابرة للمناطق والحضارات في التاريخ البشري، مثل

---

18 Mazlish, "Comparing Global History to World History," p. 389.

19 Ibid,.

20 ومن المصطلحات ذات الصلة أيضًا "التاريخ الكبير" Big History، أو "التاريخ العالمي الجديد" New Global History، وهما أعم من جميع التعريفات السابقة لاهتمامهما بالتاريخ الطبيعي، إذ يبدآن بما يُطلَق عليه "الانفجار العظيم" Big Bang حتى الوقت الحاضر. بشأن ذلك، انظر:
Maurel, "La World/ Global History: questions et débats," p. 157.
كما تجب الإشارة إلى "التاريخ العابر للمناطق" Trans-Regional History، والتاريخ العابر للقوميات Trans-National History، وهما من اهتمامات تاريخية لا تخفى صلتها بالتاريخ العالمي كما يفهمه بعض المهتمين به.

21 سباستيان كونراد Sebastian Conrad، مقابلة شخصية، برلين، 21 شباط/ فبراير 2014. ولكونراد عدد كبير من الكتب والمقالات العلمية في التاريخ، وهو أحد مؤسسي برنامج الدراسات العليا في التاريخ العالمي بجامعة برلين الحرة في ألمانيا Freie Universität Berlin. وقد أكدت لي أيضًا مناقشة مع باتريك ماننغ Patrick Manning على هامش مؤتمر "التاريخ والدراسات البينية" (الذي نظمه قسم العلوم الإنسانية في جامعة قطر في الخامس والسادس من شهر مارس سنة 2014) أنّ موضوع دراسة التاريخ العالمي ومناهجها لا يزالان محلّ جدال حتى بين أعلام المهتمين والمشتغلين به.

الهجرات الكبرى والتجارة العالمية والرحلات عبر مناطق جغرافية ممتدة والجماعات التي تعيش في الشتات Diaspora Communities وخلافه[22]، وهي كلها من الموضوعات المفضلة والمتكررة في دراسات التاريخ العالمي. كما يمكن أن نضيف انتشار الأديان والغزو العسكري على نطاق واسع، كمحاولة بناء إمبراطوريات عالمية والتوسع الأوروبي في العصر الحديث باعتباره مؤثرًا بصورة مباشرة في الشعوب كلها تقريبًا في العصر الحديث[23]. وأخيرًا، قد يسعى التاريخ العالمي أيضًا إلى الوصول إلى نظرية تغير theory of change كبرى تفسر كيفية تطور العالم بالطريقة التي تطور بها، والأسباب التي جعلت ذلك ممكنًا[24]. بعبارة أخرى، إن الأسئلة المستترة دائمًا في الدراسات التي تسعى لكتابة التاريخ العالمي كله هي: هل كان يمكن للعالم أن يتطور بطريقة مختلفة؟ وإن كان كذلك، فلماذا تطور بالكيفية التي تطور بها وليس بكيفية أخرى؟ وإذا لم يكن هناك من سبيل آخر للعالم، فما هي طبيعة القوى الطبيعية والتاريخية (وقد يضيف بعضهم الإلهية) التي دفعت العالم في هذا الطريق دون غيره؟

يعني ذلك كله أنه لكي يتسنّى النظر إلى دراسة تاريخية ما على أنها تاريخ عالمي، يجب أن تستوفي هذه الدراسة مجموعة من الشروط:

أولًا، لا بد أن تقوم هذه الدراسة على أساس افتراض وجود تفاعل ما بين البشر منذ وجودهم على الأرض، إذ لا يمكن كتابة تاريخ عالمي إذا افترضنا تطوّر كلّ حضارة أو منطقة من مناطق العالم بمعزل عن غيرها. ولا يعني ذلك بالطبع افتراض أنّ الحضارات لم يختلف بعضها عن بعض في تطوّرها وفي تفاعلها، بل يعني أنّ ذلك التفاعل كان موجودًا دائمًا، سواء أتمثّل ذلك في الاستعارة الحضارية أم حتى في الاصطدام ببعض أفكار الحضارات الأخرى[25]. وبناءً على ذلك، لا تكون الدراسة عالميةً إذا جُزّئت على أساس الحضارات أو الدول، كأن تجرى دراسة عن التاريخ العالمي عن كل حضارة أو دولة على حدة[26]؛ فمنظور التاريخ العالمي، كما رأينا، يختلف عن منظور التاريخ الوطني حتى لو كان موضوعهما واحدًا.

ثانيًا، على العكس من التأريخ المعتاد، لا يعتمد دارس التاريخ العالمي بالضرورة على مصادر أولية؛ فربما تتوافر المصادر الأولية لدراسةٍ محدَّدة الموضوع ولكنها تتبنّى منظورًا عالميًا، أو لدراسة مقارنة تتناول أيضًا نقطةً محددةً أو مجموعة نقاط صغيرة. بيد أنّ في السعي إلى عقد المقارنات الكبرى وتتبّع الظواهر التاريخية عبر قرون كثيرة، لا يمكن أصلًا الحديث عن مصادر أولية؛ فهنا يعتمد المؤرخ على المصادر الثانوية التي تدرس الحضارات والدول والأحداث التاريخية الكبرى، في محاولة لنظمها معًا في عقد واحد. ولا يخفى أنّ ذلك الاعتماد على المصادر الثانوية هو من أهم مآخذ بعض المؤرخين بشأن ذلك التخصص، لأنّ الدراسة التاريخية الجادة في نظرهم لا تقوم إلا على المصادر الأولية والمخطوطات والوثائق الموجودة في الأرشيفات التاريخية[27]. ولا شك في كون ذلك صحيحًا في ما يخص الدراسات التاريخية ذات الموضوعات المحددة، بيد أنّ طبيعة التاريخ العالمي تقتضي نوعًا آخر من المصادر، ونوعًا مختلفًا من المؤرخين القادرين على التحليق فوق الأحداث الجزئية وتحديد الأطر الكبرى لصيرورة تلك الأحداث.

---

22 Michael Geyer & Charles Bright, "World History in a Global Age," *The American Historical Review*, vol. 100, no. 4 (1995), p. 1039.

23 Stavrianos, "The Teaching of World History," p. 115.

24 William A. Green, "Periodizing World History," *History and Theory*, vol. 34, no. 2 (1995), p. 102.

25 انظر، على سبيل المثال:
William H. McNeill, "A Defense of World History: The Prothero Lecture," *Transactions of the Royal Historical Associations*, vol. 32 (1980), pp. 75-89.
لا يعرض ماكنيل McNeill هذه الفكرة كافتراض لازم لدراسة التاريخ بقدر ما هي "القوة المحركة التغير التاريخي" من وجهة نظره (ص 78). يؤكد باتريك ماننغ Patrick Manning أيضًا فكرة تفاعل الحضارات، ويقسم ذلك التفاعل إلى صنفين أساسيين: **الأول** هو التصادم، تمامًا كما تتصادم كرتان فتتغير كل منهما اتجاهها مع حفاظها على وحدتها، و**الثاني** هو التلاقح، حيث تتوحد فكرتان لتنتج منهما فكرة جديدة تمامًا (كما يحدث بين البويضة والحيوان المنوي، على حد تعبيره). وهناك كثير من أشكال التفاعل الحضاري بين هذين الصنفين. انظر:
Patrick Manning, "The Problems of Interaction in World History," *The American Historical Review*, vol. 101, no. 3 (1996), p. 773.

26 ولهذا السبب يصبح مصطلح "التاريخ العالمي" أفضل في دلالته من "تاريخ العالم"، لأنّ الأخير يصلح إطلاقه على دراسة حضارات أو دول العالم كل على حدة بصورة تتابعية، وهو ما يتعارض مع فكرة التاريخ العالمي المطروحة هنا.

27 Pomper, "World History and its Critics," p. 2.

في هذا السياق، لا يُعتبر عرض القرآن، مثالًا، للتاريخ تاريخًا عالميًا، على الرغم من اهتمامه بتاريخ البشر منذ بدء الخلق حتى وقت نزوله (أي القرآن)، بل في ما وراء ذلك أيضًا؛ فعلى الرغم من كون القرآن ينظم الأحداث التاريخية كلها في سياق فكرة معيّنة وصيرورة تاريخية مستمرة تدور حول الصراع بين الخير (الإيمان والعمل الصالح) والشر (الكفر والفساد في الأرض)، فإنه يناقش تلك الأحداث في النهاية على أنها أحداث منفصلة بعضها عن بعض. أما التاريخ العالمي، فإنه يسعى، كما أوضحنا، إلى الربط الواضح بين الأحداث التاريخية الكبرى. كما لا يُعتبر **تاريخ الرسل والملوك** للطبري، أو **البداية والنهاية** لابن كثير، على سبيل المثال، تاريخًا عالميًا؛ فالتاريخ العالمي لا يرتب الأحداث بحسب السنين لأنه لا يتعامل أصلًا مع أحداث جزئية. كما أن الفكرة الناظمة لهذه الأحداث من وجهة نظر المؤرخين المسلمين هي نفسها الفكرة القرآنية، وهي فكرة تُحترم بالطبع في سياقها، وإن كان التاريخ العالمي – كالتاريخ في الفهم الحديث له بصفة عامة[28] – يسعى للبحث عن القوى المحركة للتاريخ التي يمكن دراستها وتحديد آثارها ولا يتعارض ذلك بالضرورة مع النظرة الدينية، فالمطلوب هو دراسة كيفية تفاعل الإنسان مع القوى الطبيعية التي هي من صنع الله في نهاية المطاف. وينطبق الشيء عينه على تاريخ أرنولد توينبي في القرن العشرين مثلًا[29]، Arnold Toynbee, *A Study of History*؛ ذلك أنّ دراسته الضخمة عن التاريخ تتناول ما يمكن أن نطلق عليه تاريخ الحضارات، كلّ على حدة، حتى لو وجدت بعض الإشارات المقارنة، وليس التاريخ العالمي بالصورة المعرّف بها هنا[30].

لا يعني هذا على الإطلاق أنه يتعذّر على من يريد النظر إلى عرض القرآن أو على من يريد من بعض مؤرخي الإسلام والغرب النظر إلى التاريخ على أنه تاريخ عالمي أن يفعل ذلك. تعني هذه المناقشة أن الاتجاه العام في دراسة التاريخ العالمي اليوم يُنظر إليه على أنه يهدف إلى دراسة أنماط الصيرورة التاريخية العالمية لفهم القوى التي شكلت تاريخ الإنسانية منذ ظهرت، وصولًا إلى عالمنا المعاصر. وربما يقدم آخرون تعريفًا آخر للتاريخ العالمي يقوم على افتراضات مختلفة بشأن طبيعة تلك الصيرورة التاريخية والقوى التي أثرت فيها، أو بشأن تفاعل (أو عدم تفاعل) الحضارات البشرية عبر العصور المختلفة، أو على أُسس منهاجية مختلفة تتطلب آلية أخرى للوصول إلى تعميمات عن تطور التاريخ العالمي. في جميع الأحوال، تتعامل هذه الدراسة مع التاريخ العالمي على أساس الطريقة التي تعرِّفه بها هنا، اعتمادًا على أنّ ذلك يعكس الفهم العام له في الدراسات الغربية اليوم، مع عدم مصادرة حقّ الآخرين في تعريفه تعريفًا مغايرًا على أسس معرفية أو قيمية أو منهاجية مختلفة[31].

إنّ دراسة التاريخ العالمي على قدر كبير من الأهمية. ولا يخفى أنّ دراسة تاريخ الدول والمناطق وحدها تنتج معرفةً جزئيةً بلا سياق عام ولا روابط واضحة، وهو ما قد يتسبب في معرفة مبتورة لا تتجاوز فائدتها حدًّا معينًا. ولذلك، فإنّ معرفة الاتجاهات العامة في دراسة التاريخ العالمي والتدرب على تناول الموضوعات التاريخية من منظور عالمي أمران أساسيان لأي مؤرخ جاد، حتى لو اختار بعد ذلك التخصص بتاريخ وطني أو حضاري يركز أساسًا على الأبعاد الداخلية فيه، من دون التطرق كثيرًا إلى ما يتجاوز حدود تلك الدولة أو الحضارة في ذلك. وهذا اتجاه يصعب في دراسة التاريخ الحديث، ويضعف بالتدريج مع طغيان العولمة بأبعادها المختلفة. يشبه ذلك الأمر تمامًا مهنة الطبيب؛ فقد تخوض الأغلبيّة العظمى من الأطباء في تخصصات دقيقة ترتبط أساسًا بأعضاء جسم الإنسان أو بأجهزته

28 لا يمنع ذلك من وجود استثناءات قبل العصر الحديث، وقد تكون مقدمة ابن خلدون (ت 808 هـ/ 1406م) من أفضل الأمثلة على ذلك.

29 Arnold Toynbee, *A Study of History* (oxford: oxford university press, 1987).

30 في سياق الحديث عن **القرآن**، لعل الفرق بين التركيز على أحداث التاريخ الجزئية (وهو ما تقوم به أغلب دراسات التاريخ) ودراسة التاريخ العالمي يذكّرنا بحديث الله مع الملائكة عند خلق الإنسان؛ فعندما أخبر الله الملائكة أنه "(**جاعل في الأرض خليفة**)"، تساءلت الملائكة: (**أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك**)، فردّ الله: (**إني أعلم ما لا تعلمون**)، **القرآن الكريم**، سورة البقرة، الآية 30. قد نرى هنا الفرق بين النظرة الجزئية إلى الأحداث المتمثلة في سؤال الملائكة وهي النظرة التي تسيطر علينا أيضًا لاهتمامنا المستمر بالأحداث الآنية، والنظرة الكلية لصيرورة تاريخية كبرى قد تخفيها تلك الأحداث نفسها إذا لم يجر التحليق فوقها بالصورة التي يقوم بها التاريخ العالمي. في هذه السردية، تسعى دراسة التاريخ العالمي إلى البحث في ذلك الجزء من علم الله الذي أظهره لنا من خلال مغامرة الإنسان علَى الأرض طوال آلاف من السنين خلت.

31 لبعض تعريفات World History، انظر:

Mazlish, "Comparing Global History to World History,"

والتعريف الذي تعرضه هذه الورقة للتاريخ العالمي هو تعريف جمعية التاريخ العالمي (المشار إليها سابقًا) له. بشأن ذلك التعريف، انظر موقع الجمعية على شبكة الإنترنت: شوهد في 3/12/2014، على الرابط:

http://www.thewha.org/about-wha/what-is-world-history/

الحيوية، غير أنّ دراسة الجسم بالكامل لا غنى عنها في أي دراسة جادة للطب، إذ لا يمكن للطبيب أن يتعامل مع أي عضو في الجسم على أنه عضو قائم بذاته ولا ينظر إليه بوصفه جزءًا من كلّ، حتى وإن تخصص به. كما تستمر الحاجة إلى أطباء غير متخصصين بأي عضو من أعضاء الجسم ولكنهم قادرون على النظر إليه كوحدة واحدة، وهو ما يشبه نظرة بعض مؤرخي التاريخ العالمي إلى التاريخ البشري.

وكما نوّهنا سابقًا، فإنّ الحاجة إلى دراسة التاريخ العالمي تزيد في عصرنا الحاضر، فهي توجد البُعد التاريخي للروابط العالمية الحالية. وهذه الروابط لا مفر منها الآن؛ فعالم اليوم يفرض على الدول والحضارات أن تؤثّر بعضها في بعض وتتأثر بعضها ببعض، وأن تعيد قراءة تاريخها القومي على أنه جزء من تاريخ أكبر، تمامًا كما ينظر رائد الفضاء المنتمي إلى جنسية ما إلى كوكب الأرض على أنه كوكبه، ولا يرى فيه دولته فقط، وهي قد لا تظهر له أصلًا. والأمر لا يحتاج بالطبع إلى إعادة النظر في صدقية المعلومات و"الحقائق" التاريخية التي تكون خاضعةً دائمًا لإعادة النظر من جانب المؤرخ، ولكنه يحتاج إلى إعادة فهم تلك المعلومات وتسكين تلك الحقائق في سياق أوسع، بناءً على فهم مختلف لتعريف السياق الزمني والمكاني للظواهر التاريخية.

وإذا كانت دراسة التاريخ العالمي مهمةً بحكم مضمونه، فإنّ لها فائدة تربوية كبيرة ؛ ذلك أنّ دراسة التاريخ العالمي تساعد على تنمية القدرة على التفكير التاريخي، فهي توفر فرصة كبيرة للتفكير المقارن القادر على التمييز بين التشابهات والاختلافات، وتحديد السبب والنتيجة من خلال دراسة الاحتكاكات الحضارية والأحداث التاريخية الكبرى، وملاحظة التغير على نطاق زمني واسع. كما أنّ دراسة التاريخ تساعد على التمييز بين ما هو مهم في تطور التاريخ العالمي وما هو أقل أهميةً، وتساهم في تنمية مهارات التمييز بين الأفكار والحقب التاريخية (أي ما يُسمّى عملية التحقيب Periodization، وهي العملية التي تختلف باختلاف نظرة كلّ مؤرخ إلى الأساس الذي يجب أن تقوم عليه عملية تقسيم التاريخ إلى حقب تاريخية)، وذلك من خلال التمييز بين الطفرات الحضارية والاقتصادية التي دشنت اتجاهات جديدةً في الفكر الإنساني أو التطور التاريخي للبشر، من ناحية، والأفكار والحقب التي كانت امتدادًا لما كان قبلها، حتى لو قدمت أفكارًا جديدة، من ناحية أخرى. وأخيرًا، تساعد دراسة التاريخ العالمي على التفكير النظري العام الذي يتجاوز الأحداث الآنية ويوسع السياق الذي يُستخدم لفهم أبعاد كل ظاهرة تاريخية[32]. كل ذلك مشروط بأن يقوم على تدريس التاريخ العالمي معلمٌ متدرب عليه جيدًا، وإن لم يكن متخصصًا به. إنّ تجربة تدريس التاريخ العالمي من جانب أساتذة متخصصين بتاريخ دول قومية أو مناطق جغرافية فقط، ومن دون أيّ تدريب عليه كحقلٍ مستقل ذي منهاجيات مختلفة، قد أثبتت عدم قدرة هذا التاريخ على تحقيق الاستفادة المرجوّة من دراسته[33].

إنّ دراسة التاريخ العالمي ليست بالمهمة السهلة؛ فهي تحتاج بالفعل إلى عقل قادر على هضم كمٍّ ضخم من المعلومات، ومن ثم نظْم تلك المعلومات بطريقة تُظهر الأثر والأثر المتبادل بين الأحداث الكبرى التي أثرت في الصيرورة التاريخية العالمية، من أجل الوصول إلى تعميمات حول دينامية التطور التاريخي[34]. يقوم المؤرخ بذلك من دون الخوض في تفصيلات جزئية لأنّ الخوض في تلك التفصيلات هو من عمل المؤرخ المهتم بتاريخ أحداث بعينها. بمعنى آخر، يحتاج مؤلف التاريخ العالمي إلى النظر إلى تاريخ العالم، أو حتى إلى أي ظاهرة تاريخية يدرسها، نظرة الطائر الذي يحلق فوق مدينة ما، فيرى مبانيها وشوارعها الكبيرة ويستطيع تتبع تخطيطها العام ورؤية مداخلها ومخارجها المختلفة، على الرغم من أنه لا يستطيع، في الوقت نفسه، رؤية بعض التفصيلات، وذلك لا يقلل بالطبع من قدرة المؤرخ على

---

32 Montserrat Marti Miller and Peter N. Stearns, "Applying Cognitive Learning Approaches in History Teaching: An Experiment in a World History Course," *The History Teachers*, vol. 28, no. 2 (1950), pp. 183-204; Patricia Lopes Don, "Establishing World History as a Teaching Field: Comments from the Field," *The History Teacher*, vol. 36, no. 4 (2003), pp. 505-525.

33 Ibid,. p.507; Jacqueline Swansinger, "Preparing Student Teachers for a World History Curriculum in New York," in *The History Teacher*, vol. 43, no. 1 (2009), p. 88.

34 وبحسب ماكنيل، فإنّ كثيرًا من المؤرخين يعزفون عن دراسة التاريخ العالمي لتعميماته التي يمكن رفضها. يرفض ماكنيل هذا الرأي، مؤكدًا أنّ ذلك التاريخ يعتمد على المصادر والحجاج والبرهنة على فرضيات وخلافه، مع الأخذ في الحسبان أن "الدليل" مفهوم مختلف فيه بطريقة لا تقتصر على التاريخ العالمي (McNeill, "A Defense of World History," p. 81).



رؤية التفصيلات، لكن ذلك يعني أنه في لحظة خوضه في تلك التفصيلات لذاتها، لا يغدو باحثًا في التاريخ العالمي بحسب تعريفه هنا[35]. طبعًا، لا يعني ذلك أنّ المشتغل بالتاريخ العالمي هو في حقيقة الأمر فيلسوف تاريخ؛ ففي حين يفكر فيلسوف التاريخ بشكل أكثر تجريدًا وأقل إشارة إلى الأحداث التاريخية، يشير مؤرخ التاريخ العالمي إلى الأحداث الكبرى بصفة مستمرة، ولكنه يسعى في الوقت نفسه إلى نظمها بصورة منطقية (من وجهة نظره، بالطبع) تُظهر العلاقات بينها في إطار صيرورة تاريخية كبرى.

بسبب ذلك كله، ينبغي للجامعات العربية أن تبدأ الاهتمام بذلك التخصص التاريخي، لما له من فوائد معرفية ومنهجية وتربوية. على أن لا يُترك المجال لسيطرة تحيزات حضارية معيّنة على كتابة التاريخ العالمي، وأن يقتصر دورنا على ترجمة تلك الدراسات بتحيزاتها الظاهرة والمستترة من دون أن يكون لنا القدرة على التفاعل معها من الجانب العلمي. ويتطلب اهتمام الجامعات العربية بهذا التخصص تشجيع أعضاء هيئة التدريس على البحث فيه والكتابة عنه. كما ينبغي تعزيز اهتمام الدوريات العلمية العربية المتخصصة به، وذلك بإفراد أعداد كاملة لمقالات تتناوله موضوعًا ومنظورًا. كما ينبغي على الجهات الممولة للأبحاث العلمية تمويل مشاريع الأبحاث في ذلك التخصص، وتقديم جوائز للمهتمين به؛ فمشقة كتابة تاريخ عالمي يجب أن تقابَل بتثمين وتقدير مناسبين[36]، هذا إن أردنا ألا نتخلف في هذا المجال كما فعلنا في مجالات أخرى كثيرة.

أنماط دراسة التاريخ العالمي

تتعدد طرق دراسة التاريخ العالمي وأنماطها. وكما أوضحنا من قبل، فإنّ دراسة التاريخ العالمي لا تعني بالضرورة كتابة تاريخ البشر بكامله في إطار نظرية ما؛ فإذا كان هذا هو المطلوب، نكون في صدد الحديث عن حقل معرفي مستحيل الاستمرار. إنّ في إمكان أيّ دراسة تاريخية أن تصبح جزءًا من التاريخ العالمي إذا تبنّت منظورًا عالميًا، ووسّعت من حدود السياق المكاني والزماني المباشر للظواهر التاريخية. وهذا ما يجعل دوريات التاريخ العالمي قادرةً على الاستمرار، وهي دوريات تقوم على دراسات تاريخية جزئية تتناول منطقةً جغرافيةً ما، أو حقبةً تاريخيةً معيّنةً أو حضارةً بعينها[37]، ولكنها تتّسم بما عُرض هنا من تناول لموضوعاتها من خلال مقاربة عالمية التوجه، والسعي لتسكين تلك الدراسة ذات الموضوع الجزئي في إطار ما هو معروف عن تاريخ العالم في حقبة زمنية ما. بناءً على ذلك، يعرض القسم التالي من هذه الورقة لنمطٍ من أنماط دراسة التاريخ العالمي، وهو نمط أحسب أنه غير موجود في الدراسات التاريخية العربية، القليلة أصلًا والمهتمة بذلك التاريخ.

التاريخ العالمي وتاريخ الأشياء

يهدف هذا القسم من الورقة إلى التعريف بنمطٍ غير تقليدي إلى حدٍّ ما في كتابة التاريخ بصفة عامة، حيث يُدرس من خلال دراسة تاريخ شيءٍ ما. وعلى الرغم من أنّ هذا النمط يصلح لدراسة تاريخ الدول والحضارات والمناطق[38]، فإنه أكثر صلاحية لدراسة التاريخ العالمي لأسباب سوف يتم التطرق إليها.

---

35 من وجهة نظر بعضهم، فإنّ النظر إلى الأرض من الفضاء الخارجي – وهو تطور حدث في القرن العشرين – يساعد على ترسيخ هذه النظرة إلى الكرة الأرضية ككيان واحد يمكن كتابة تاريخه من دون تقسيمات على أسس جغرافية أو قومية. انظر:

Mazlish, "Comparing Global History to World History," p. 390.

36 أطلق بعض مؤرخي الغرب هذه الدعوة منذ أكثر من ثلاثين سنة. انظر:

T. E. Vadney, "World History as an Advanced Academic Field," pp. 209-223.

ويبدو أنها آتت ثمارها، كما تدل الدوريات المتخصصة بالتاريخ العالمي، والمقالات العلمية التي تنشر عنه، والمؤتمرات التي تهتم به، والدرجات العلمية التي تقدم فيه كتخصص مستقل، إضافةً إلى تزايد أعداد الوظائف الجامعة للمتخصصين به، علاوةً على تأسيس المراكز المتخصصة.

37 بشأن مثال جيد على ذلك، انظر مقالة مارشال هدجسون عن وضع الحضارة الإسلامية (بتجلياتها المتعددة) في سياق التاريخ العالمي:

Marshall G. S. Hodgson, "The Role of Islam in World History," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 1, no. 2 (1970), pp. 99-123.

38 في سنة 7519، نشر المؤرخ الأميركي ريتشارد بوليت Richard Bulliet كتابًا بعنوان: **الجمل والعجلة**،

Richard W. Bulliet, *The Camel and the Wheel* (New York: Columbia University Press, 1990).

دراسة التاريخ من خلال الأشياء

يمكن تعريف نمط دراسة التاريخ من خلال تاريخ الأشياء بأنها الدراسة التي تنطلق في كتابة التاريخ من خلال دراسة تاريخ شيء ما، كسلعة غذائية أو صناعية، أو حتى ظواهر اجتماعية كالهجرات وإلى ما هنالك؛ فبدلًا من دراسة التاريخ من خلال التركيز على أشخاص أو مجموعات أو حضارات أو دول، كما هو سائد في الدراسات التاريخية، يُدرس ذلك كله من خلال دراسة شيء معيّن، قد يكون ماديًا أو غير مادي. وليس المقصود هنا دراسة تاريخ الشيء نفسه؛ فبالإشارة إلى الدراسة المذكورة سابقًا والمتعلقة بالزجاج، يمكن التفريق بين دراسة عن "تاريخ الزجاج" ودراسة عن التاريخ (العالمي هنا) من خلال دراسة تاريخ الزجاج. تندرج الدراسة الأولى تحت ما يُسمّى History of Commodities، أي تاريخ السلع، بينما تندرج الثانية تحت التاريخ العالمي لتبنّيها منظوره وعدم التزامها بحثيًا بحدود دولة أو حضارة معيّنة (قارن ذلك بعنوان دراسة مثل "الزجاج في الحضارة المصرية القديمة"، مع عدم خروج تلك الدراسة عن حدود تلك الحضارة ولو من باب المقارنة)[39].

ويربط بعض دارسي التاريخ الاهتمام الحديث بدراسة تاريخ الأشياء بالاهتمام بالتاريخ العابر للدول والمناطق وهذه أنماط من التاريخ يراها بعضهم وثيقة الصلة بالتاريخ العالمي، كما رأينا، إضافةً إلى الاهتمام بالتاريخ الثقافي[40] Cultural History؛ فنمط دراسة التاريخ من خلال الأشياء يتجاوز بطبيعته حدود الدول والأقاليم والمناطق. والأشياء إذا بلغت قيمة ما في مكان معيّن، يجري غالبًا تبنّيها في أماكن أخرى، حتى ولو لم تحتل المكانة عينها ولا شيء يمنع أن تحتل حتى مكانة أكبر في مكان جديد غير مكان نشأتها. ولنا في كثير من السلع الغذائية أمثلة جيدة على ذلك، فهي وإن ارتبط ظهورها بدول وأقاليم معينة، تجاوزت، حتى في العالم القديم نفسه، حدود الإقليمية وأصبحت سلعًا عاليةً. كما أنّ تلك الأشياء استطاعت التأثير في الثقافة السائدة بطريقة ما؛ ففي **الزجاج: تاريخ عالمي**، على سبيل المثال، تناقش الدراسة كيف ارتبطت الطفرة في استخدامات الزجاج بتطور العلم الحديث والطريقة العلمية. وقد تجلت أهمية الزجاج باختراع التلسكوب الذي مكّن البشر من رؤية الأشياء البعيدة جدًا، ثم الميكروسكوب الذي مكّن البشر من رؤية الأشياء الصغيرة جدًا. بل كان الزجاج ولا يزال أداةً لا غنى عنها في التجارب العلمية لعدم تفاعله مع كثير من المواد الكيميائية، وهو من ثمّ مادة مثالية لصناعة أنابيب الاختبار وغيرها. وقد ارتبط ذلك كله (أي اختراع التلسكوب والميكروسكوب وغيرهما)، كما هو معروف، بتحدي كثير من الموروثات والأساطير التي كبلت العقل الغربي قرونًا طويلةً. بل إن الزجاج قد مكن الأوروبيين أيضًا من إطالة الفترة الإنتاجية في حياة

(أول طبعة للكتاب صدرت عن دار نشر جامعة هارفرد ثم صدرت طبعته الأخيرة المذكورة عن دار نشر جامعة كولومبيا). يناقش بوليت في هذه الدراسة كيف حلّ الجمل محلّ العجلة في الشرق الأدنى القديم نظرًا إلى ملاءمته طبيعة المنطقة الصحراوية، ولكونه أجدى اقتصاديًا من وسائل النقل الأخرى. وقد مكّن ذلك عرب الصحراء من التواصل مع الحضارات المجاورة في الشمال قبل ظهور الإسلام، كما مكّن العرب المسلمين من بناء إمبراطورية ضخمة بدءًا من القرن السابع الميلادي.

39 ينطبق هذا على دراسة المستشرق الفرنسي موريس لومبارد عن صناعة النسيج في العالم الإسلامي في القرون الإسلامية الوسطى:
Maurice Lombard, *Les textiles dans le monde musulman du VIIe au XIIe siècle* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]).
فعلى الرغم من الامتداد الواسع للعالم الإسلامي في ذلك الوقت، فإنّ لومبارد لم يسعَ ولم يدّع السعي لكتابة تاريخ عالمي من خلال دراسة أصناف النسيج المستخدم في العالم الإسلامي حينئذ وتطور صناعتها. كما ينطبق الشيء نفسه على بعض كتابات الرحالة المسلمين وغير المسلمين بشأن بعض الأشياء في مناطق زاروها (وقد تفضلت اللجنة العلمية لدورية **أسطور** بالإشارة إلى دراسة لومبارد وبعض مساهمات الرحالة المسلمين). فدراسة التاريخ العالمي، كما قد يكون واضحًا الآن، تتطلب قدرًا من الوعي بحيث لا ينشغل المؤرخ بتاريخ الشيء في حد ذاته، بقدر انشغاله بالخروج من دراسة ذلك التاريخ بنتائج تساهم في فهم صيرورة التاريخ العالمي. بعبارة أخرى، كانت دراسة لومبارد حول الموضوع نفسه ستختلف لو أنه قصد كتابة تاريخ عالمي من خلال دراسة صناعة النسيج في العالم الإسلامي في تلك القرون. ولكن، كما نوهّنا من قبل، يقوم هذا الرأي على أساس تعريف معيّن للتاريخ العالمي، وهو بالتأكيد ليس ملزِمًا إلا لمن يقبل الالتزام به.

40 انظر:
Sven Beckert, "Review of *Glass: A World History*," H-Net Review, https://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=18971.
ومن المتوقع أن يصدر لسفن بيكرت Sven Beckert – وهو أستاذ تاريخ بجامعة هارفرد الأميركية الشهيرة – كتابٌ بعنوان **إمبراطورية القطن: تاريخ عالمي** *Empire of Cotton: A Global History* في كانون الأول/ديسمبر 2014. وكان كتاب عن القطن كسلعة عالمية قد صدر سنة 2009 بعنوان **عالم الغزل: تاريخ عالمي للأنسجة القطنية، من سنة 1200 إلى سنة 1850**، *The Spinning World: A Global History of Cotton Textiles, 1200-1850*. ويرى مؤلفا الدراسة أنّ القطن كان ربما أول سلعة تصل إلى العالمية بحق. وقد صدر حديثًا، وبالتحديد في أيلول/سبتمبر 2014، كتاب بعنوان **الدين والتجارة: التبادلات عبر الثقافية في التاريخ العالمي، من عام 1000 إلى 1900** *Religion and Trade: Cross-Cultural Exchanges in World History, 1000-1900* لمجموعة من المؤلفين. تناقش فصول الكتاب المختلفة تأثير التجارة في عملية التبادل الثقافي بين الشعوب (هنا شعوب البحر المتوسط والمحيطين الهندي والأطلسي خلال الألفية الميلادية الثانية)، ونظرة كل شعب إلى "الآخر" الغريب والمختلف. كما تولي فصول الكتاب تطور العلاقة بين الدين والتجارة، والكيفية التي أثر كل منهما بها في الآخر اهتمامًا خاصًا.

الإنسان، إذ كان لاختراع النظارات الطبية أثر ضخم في قدرة العمالة المتوسطة العمر على الاستمرار في العمل ربما عقدين أو ثلاثة عقود إضافية. كما ساهم تطوير صناعة الزجاج والمرايا في تطور مفهوم الفردية Individualism خلال الطفرة التي حدثت في صناعته بعد خروج أوروبا من قرونها الوسطى. وأخيرًا، ارتبط تطور الفن نفسه بتطور صناعة الزجاج، إذ أثّر استخدام المرايا على نطاق واسع في تطور ما يُسمّى "المنظور" Perspective في الفن الحديث، بمعنى الرسوم الثلاثية الأبعاد التي هي انعكاس لما تراه العين البشرية في المرآة. وبناء على ذلك كله، يصل مؤلفا تلك الدراسة عن الزجاج إلى نتيجة مفادها أنّ النهضة العلمية الحديثة في أوروبا قد ارتبطت بتطوير الزجاج واستخدامه بصورة واسعة ومبدعة.

ولا يخفى كيف ارتبطت أشياء أخرى بعملية التشكل الثقافي، سواء في الحضارات القديمة أو في الحضارات الحديثة، من خلال التجارة العابرة للقارات. يمكننا أن نذكر مثالًا لذلك الحرير وإنتاجه في الصين، ونقله عبر قارة آسيا المترامية حتى أوروبا، أو التوابل وإنتاجها في الهند وجنوب شرقي آسيا، ونقلها عبر القارة نفسها من خلال طرق مختلفة حتى أوروبا. ويمكننا أن نذكر أيضًا البن وكيف استُقبل بطرق مختلفة في العالم، وارتباط ذلك الاستقبال بالثقافات المختلفة، بل وحتى بالدين، كما حدث في الدولة العثمانية في القرن السابع عشر، حين جرى حظره. وهناك البخور واللبان وإنتاجهما في اليمن وغيره من البلدان، ونقلهما إلى الإمبراطورية الرومانية واستخدامهما في الطقوس الدينية. تضاف إلى ذلك أشياء أخرى معاصرة تجاوزت حدود المناطق وأصبحت سلعًا عالميةً استقبلتها ثقافات العالم وتأثرت بها بطرائق متعددة. ومن ذلك، الأقراص الطبية التي تمكّن المرأة من تجنب الحمل، وما كان لذلك من أثر ثقافي بل وفلسفي تولت الكتابات الفكرية النسوية دراسة أبعاده وآثاره المختلفة في قدرة المرأة على التحكم في جسدها وتحديد موقعها في المجتمع، بل وفي نظرتها إلى نفسها كفرد وعضو في ذلك المجتمع، ونظرة المجتمع نفسه إليها.

نذكر هنا دراسة التاريخ من خلال دراسة تاريخ الأشياء باعتبارها نمطًا من أنماط التاريخ العالمي. لذلك، فإنّ الأشياء التي تهمنا هنا هي تلك التي استطاعت تجاوز حدود الإقليمية لتصبح قادرةً على التأثير والتأثر بما يحدث في ما وراء ذلك الإقليم، وربما على نطاق العالم كله. فما مزايا هذه النوعية من الدراسات كنمط لدراسة التاريخ العالمي؟

مزايا دراسة التاريخ العالمي من خلال تاريخ الأشياء

إنّ نمط دراسة التاريخ العالمي من خلال تاريخ الأشياء قادر على تقديم الكثير من الفوائد إلى المؤرخ المتخصص، وإلى الدارس الحديث للتاريخ والساعي إلى أن يكون مشاركًا في إنتاج المادة التاريخية بدلًا من كونه متلقٍ لها فحسب، إضافةً إلى عرض التاريخ بصورة ممتعة وشيقة للقارئ المهتم وغير المتخصص. وهذه بعض مزايا هذا النمط من دراسة التاريخ:

- **تنمية المهارات الإبداعية**: إنّ قدرة دارس التاريخ على تحديد شيء ما يمكن أن يكون محورًا لدراسة تاريخية إقليمية أو عالمية تتطلب قدرًا كبيرًا من التفكير الإبداعي غير التقليدي. كما أنّ ربط تاريخ تلك المادة بصيرورة التاريخ العالمي وبدراسة آثارها الثقافية ،والتي لا تكون واضحة بالضرورة، يحتاج أيضًا إلى تلك القدرة على التفكير الإبداعي الذي يستطيع الخروج من الأطر التقليدية للسرديات التاريخية المتداولة، والربط بين أمور قد يبدو بعضها غير مرتبط ببعضهاالآخر.

- **تنمية المهارات البحثية**: إذا كانت وظيفة المؤرخ جمع المعلومات التاريخية بشأن موضوع دراسته، ثم طرح أسئلة جيدة بغية الوصول إلى إطار يستطيع نظم تلك المعلومات من خلاله بصورة منطقية، فإنّ دراسة التاريخ من خلال دراسة شيء ما توفر له تحديًا جديرًا بأن يصقل تلك المهارات كلها؛ فذلك النمط من دراسة التاريخ يتطلب بطبيعته البحث عن معلومات تتعلق بمادة معينة في مصادر قد تذكرها بصورة عارضة، ولكنها تشكل في الوقت نفسه أهميةً كبيرةً للباحث. يتطلب هذا أن يكون الباحث منفتحًا على فكرة توسيع مصادره البحثية وتنويعها. وبما أنّ تاريخ الشيء موضوع الدارسة ربما يكون قد شهد اختلافات بيّنة بين الحضارات والمناطق المختلفة، فإنّ طرح الأسئلة التي تستطيع نظم المعلومات عن ذلك الشيء معًا يحتاج إلى الكثير من التفكير والصقل. كما أنّ ربط ذلك الشيء بتطورات ذات تأثيرات عالمية (كما فعلت الدراسة المشار إليها في شأن الزجاج) يحتاج أيضًا إلى قدر من المعرفة الموسوعية إلى حد ما (وهذه المعرفة جزء مهم في تكوين الباحث الساعي إلى التميز)، والتفكير العميق لرؤية علاقات بين الأشياء والأفكار بطريقة قد لا يدركها مؤرخون آخرون أقل مهارة

وحساسيةً تاريخيةً. كما ينمي ذلك النمط من دراسة التاريخ القدرة على توظيف معلومة مذكورة في إطار معيّن وفي سياق جديد تمامًا، واستخدامها لدعم طرح مختلف. هذه كلها مهارات تميز المؤرخ الجاد والمبدع من غيره.

❁ **دراسة بينية عابرة للتخصصات**: هذا النمط من دراسة التاريخ يشمل التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والإثني، وما إلى ذلك، مع ما يتطلبه هذا من معرفة كافية بالنظريات الأساسية في العلوم الاجتماعية والإنسانية. وقد رأينا في حالة الزجاج كيف ارتبطت نشأته بتطور العلم والفن والفلسفة والإنتاج المادي. وفي حالة البخور واللبان في حضارات الشرق الأدنى القديمة، تجمع الدراسة عنهما بين التاريخ الاقتصادي- الاجتماعي متمثلًا في إنتاجهما وأثر ذلك النشاط الزراعي في المجتمع، إضافةً إلى النشاط التجاري المتمثل في نقلهما إلى الإمبراطورية الرومانية، علاوةً على طبيعة التفكير الديني والطقوس الدينية التي استخدمتهما في أنشطة تعبدية. إنّ على المؤرخ القادر على وضع دراسة تاريخية قيّمة من خلال دراسة تاريخ الأشياء أن يكون قادرًا كذلك على استخدام النظريات المتاحة من معارف مختلفة، لدراسة جميع أبعاد موضوع دراسته. وستثبت التجربة للمؤرخ المهتم أهمية تلك المعارف.

❁ **مقاومة النظريات الكبرى الجاهزة**: إنّ نمط دراسة التاريخ من خلال الأشياء – إذا افترضنا موضوعية الباحث – يقاوم ما يطلق عليه النظريات الكبرى grand theories الجاهزة في فهم التطور التاريخي، مثل النظرة الدينية إلى أحداث التاريخ بوصفها سلسلةً من الخطايا البشرية التي تقابلها محاولات فداء إلهية (ويطلق على هذه النظرة اللفظة الألمانية Heilsgeschichte)، أو النظرية الماركسية التي ترى في تطور أنماط الإنتاج وعلاقاته المحرك الرئيس لأحداث التاريخ، وغير ذلك من نظريات. وسيقدم هذا النمط للدراسة التاريخية قدرًا جيدًا من المعلومات التي يصعب نظمها في إطار نظري سابق الصنع من دون تعرض تلك المعلومات لعملية ليّ واضحة. بعبارة أخرى، يقلص هذا النمط إلى حد كبير من التحيزات والافتراضات المسبقة للباحث، بما في ذلك النظريات الكبرى التي قد يكون مؤمنًا بها.

❁ **تمكين الباحث من رؤية أمثلة حية للتغير**: إذا كانت مهمة التاريخ دراسة التغير والتطور، فإنّ دراسة التاريخ من خلال تاريخ الأشياء تمكّن الباحث من رؤية مثال حي لذلك التغير، مع أقل قدر من تشتت الذهن. فعلى الرغم من تفكير الباحث المستمر في ظواهر تاريخية تتجاوز الشيء نفسه، فإنّ مجرد وجود شيء ما تتمركز الدراسة حوله يمكّنه من امتلاك القدرة على متابعة ما قد يطرأ عليه من تغير وتطور، وهو ما يظهر جليًا في دراسة الزجاج المشار إليها.

❁ **إتاحة الفرصة لدارس التاريخ للقيام بدراسة مقارنة**: فكما رأينا، يعزو كاتبا الدراسة عن الزجاج، على سبيل المثال، النهضة الغربية الحديثة وتفوقها إلى قدرة الأوروبيين على تطوير صناعة الزجاج، وعدم تقدم تلك الصناعة في مناطق أخرى من العالم، كما كان الوضع عند العرب والهنود والصينيين واليابانيين. هنا، كانت المقارنة بين تطور صناعة الزجاج في تلك الحضارات أساسية في الوصول إلى تلك النتيجة القوية، التي ما كان للباحثيْن أن يَجْرؤا على طرحها من دون وجود أدلة قوية مستمدة من تلك الدراسة المقارنة.

❁ **ربط المادة بالفكرة**: إنّ إحدى أكبر المشكلات التي تعانيها الدراسات التاريخية هي الفصل بين الفكر والمادة إلى درجة افتراض إمكانية دراسة الأفكار بمعزل عن أي سياق تاريخي بأبعاده السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وغيرها. وإنّ مجرد ربط الأفكار بالمادة قد يثير حفيظة كثير من دارسي التاريخ. ودراسة التاريخ تستطيع من خلال دراسة تاريخ الأشياء الربط بين المادة والفكر بصورة تلقائية غير مفتعلة، تزيد من قدرة المؤرخ على إدراك العلاقة المتشابكة بين الأفكار والمادة. فعلى سبيل المثال، انصب بعض النقد الموجّه إلى الدراسة عن الزجاج على عدم مناقشتها الأسباب التي أدت إلى تطور صناعة الزجاج في أوروبا، وتوقف ذلك التطور عند حدود معيّنة في مناطق العالم الأخرى. فإذا كانت هناك أفكار معيّنة أدت إلى ذلك التطور، فلماذا لا يعزى التقدم إلى تلك الأفكار لا إلى ما نتج منها؟ وهذا السؤال يقودنا، كما هو واضح، إلى الإشكالية الفلسفية الخاصة بأسبقية المادة على الفكرة أو العكس.

❁ **توفير مادة أولية لأجيال لاحقة من المؤرخين**: إنّ مجرد دراسة التاريخ من خلال دراسة تاريخ الأشياء توفر مادة أولية ثرية لأجيال لاحقة من المؤرخين. فكما هو معروف، لا يمكن للمؤرخ أن يفصل نفسه تمامًا عن تحيزاته التي يفرضها عليه سياقه الزمني والمكاني، مهما يكن على وعي بتلك التحيزات، ومهما يتمتع من موضوعية؛ فلا فكاك أصلًا لهذا الوعي ولهذه الموضوعية عن السياق الذي يعرِّفهما. كما أنّ أي مؤرخ متأثر بالسياق الذي يعيش فيه، سيلتفت إلى أمور ويهمل أمورًا أخرى، وسيلقي الكثير من الضوء على جوانب ويختصر في تناول غيرها، وسيستشرف إمكانات المستقبل حسبما يزوده سياقه من معلومات وأدوات نظر. وفي وسع الأجيال التالية للمؤرخين استلهام الكثير بشأن ذلك السياق من مجرد مقارنة الأشياء التي اختارها مؤرخ هندي، على سبيل المثال، لتكون مادةً يدرس تاريخ العالم من خلالها. ويصدق ذلك على مقارنة كيفية دراسة مؤرخ عربي مثلًا للتاريخ العالمي من خلال تاريخ شيء ما، ودراسة مؤرخ



صيني للتاريخ نفسه من خلال الشيء عينه. وستكون الاختلافات مهمةً ودالّةً على الرغم من كون الدراستين تتناولان الشيء ذاته. هنا تصبح المصادر الثانوية للتاريخ هي نفسها مصادر أولية مهمة وثرية في مرحلة لاحقة.

- **فتح آفاق جديدة**: إنّ نمط دراسة التاريخ من خلال تاريخ الأشياء ربما يفتح آفاقًا جديدةً أمام المؤرخ للنظر في مسألة "التحقيب" periodization بالنسبة إلى التاريخ العالمي، إذ من الممكن أن تُظهر تلك الدراسة مجموعةً معيّنةً من أنماط التفكير والسلوك البشريين اللذين يميزان حقبةً تاريخيةً معيّنةً لا تتقاطع بالضرورة مع أحداث تاريخية كبرى، تُعتبر دائمًا فاصلة بين حقبتين تاريخيتين مثل سقوط الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس الميلادي، وهو حدث يعكس المركزية الغربية في تحقيب التاريخ العالمي.
- **تعذّر الوصول إلى تعميمات**: قد تنتهي دراسة للتاريخ العالمي من خلال دراسة تاريخ شيء ما إلى نتيجة مفادها أن الخصوصيات الحضارية تجعل الوصول إلى تعميمات عن الصيرورة التاريخية للحضارات الإنسانية جميعها أمرًا متعذّرًا. بعبارة أخرى، ربما تشكل تلك الدراسة تحديًا للأساس الذي تقوم عليه فكرة التاريخ العالمي. وفي حين يبدو ذلك مزعجًا في ضوء ما قد سبق ذكره هنا عن ذلك الحقل التاريخي، فإنّ دراسة التاريخ بصفة عامة تزداد قيمةً بقدر اتسامها بالروح النقدية والتفكير المستقل عن أي أفكار مسبقة أو مسلمات متوارثة. هذا التفكير النقدي والتحدي الدائم للمسلمات هما اللذان يؤديان إلى تطور أي علم، بما في ذلك التاريخ. ولذلك، فإنّ نتيجةً كهذه لا تؤدي بالضرورة إلى نتيجة سلبية في ما يخص التاريخ العالمي، ولكنها قد تؤدي بمؤرخيه إلى إعادة النظر في ترابط الظواهر التاريخية، وكيف يمكن لها أن تكون أجزاء من صيرورة تاريخية إنسانية واحدة.
- **متعة اكتشاف أشياء جديدة**: يوفر نمط دراسة التاريخ من خلال تاريخ الأشياء متعةً خاصةً، سواء للقائم عليها أو لقارئ التاريخ؛ فمن الصعب في مثل هذه الطريقة من طرائق دراسة التاريخ التنبؤ بكثير من النتائج، والمفاجآت التي قد توجه الدراسة في مناحٍ غير متوقعة تجعل الباحث دائماً في انتظار اكتشاف ما. ففي الدراسة المتعلقة بالملح، على سبيل المثال، نجد أنّ الملح كانت له قديمًا أهمية تتجاوز إلى حد بعيد أهميته في الوقت الحاضر؛ فقد كان "التمليح" من الطرق القليلة المتوافرة لحفظ الطعام -اللحوم والأسماك على وجه الخصوص- قبل اختراع وسائل التبريد الحديثة، ولذلك ارتبط بإنتاج الطعام، وأثّر في تطور حاسة التذوق لدى الإنسان، كما ارتبط بالتجارة الدولية الخاصة بمجموعة من الأطعمة السريعة الفساد. لقد كان الملح، الرخيص الثمن الآن، سلعة نفيسةً إلى حد كبيرٍ. وعندما تبدأ دراسة ما بمعلومة تارخية كهذه، فإنها تشد انتباه القارئ فورًا ليبدأ ملاحظة عملية التطور التي حدثت لصناعة الملح حتى أصبح الآن سلعةً متوافرةً بكثرة وسهلة المنال.

سلبيات محتملة لنمط دراسة التاريخ من خلال تاريخ الأشياء

لا تخلو أيّ منهاجية لدراسة موضوع من الموضوعات من سلبيات محتملة، تحتاج من الباحث إلى قدر كبير من الوعي حتى يتجنب تأثيراتها في متانة بحثه. ولا يخفى أنّ بعض مميزات نمط دراسة التاريخ من خلال تاريخ الأشياء، تنطبق أيضًا على أنماط أخرى من كتابة التاريخ. ولكن لا يمنع ذلك من تميز النمط بقدرته على خدمة هذه الأغراض مجتمعةً. بيد أنّ ذلك الوقت نفسه لا ينبغي أن يصرف الانتباه عن حدود ذلك النمط من الدراسة التاريخية وإمكاناته، وعن بعض المخاطر التي قد تؤدي إليها إذا غفل الباحث عن حقيقة أنّ الحياة البشرية أعقد من أن تُختزل إلى شيء واحد أو إلى غرض ما. لذلك، ومن باب تقديم عرض متوازن لهذا النمط من دراسة التاريخ، وجب التنويه ببعض سلبياته المحتملة.

لعلّ النقطة السلبية **الأولى** والأهم، في ما يخص دراسة التاريخ من خلال دراسة تاريخ شيءٍ ما كنمط لدراسة التاريخ العالمي، هي عدم مناسبتها للأبحاث القصيرة، كالأوراق العلمية الأكاديمية أو مشاريع التخرج في الجامعات؛ فمجرد كتابة مشروع أي دراسة تنتمي إلى هذا النمط يحتاج إلى قدر من البحث أكبر من المعتاد، إذ يتعيّن أن يتأكد الباحث من وجود مادة كافية لمشروعه. وكما ذكرنا، فإن المصادر في مثل هذه النوع من الدراسات ليست بالضرورة معروفةً، وإن كان الباحث على معرفة ببعضها في ما يخص حضارة بعينها، فهو لا يعرف بالضرورة ما هو متاح منها في ما يخص الحضارات الأخرى.

النقطة السلبية **الثانية** مرتبطة نوعًا ما بالأولى، وهي أنّ هناك دائمًا خطورة عدم القدرة على الانتهاء من الدراسة التاريخية في وقت محدد، نظرًا إلى عنصر المفاجأة الحاضر دومًا في هذا النمط من دراسة التاريخ التي قد تنحو بالبحث إلى مناحٍ لم يتوقعها الباحث من قبل.



ولذلك، فإن مثل هذه النوعي من الدراسات التاريخية تلائم بصورة أكبر الأطروحات الأكاديمية ذات الفترة الزمنية المرنة نوعًا ما، أو المشاريع البحثية الطويلة الأمد، سواء الفردية أو الجماعية. بيد أنّ هذا لا يمنع من تقديم ذلك النمط من الدراسة التاريخية إلى طلاب التاريخ الجامعيين، فمجرد تفكير الطالب في شيء يصلح لأن يكون محورًا لدراسة تاريخية عابرة للدول أو للحضارات، والبحث عن مجموعة مبدأية من المصادر الصالحة لكتابة تاريخ ما من منظور ذلك الشيء، هو تمرين ذهني وبحثي مفيد في حد ذاته.

تتمثّل النقطة السلبية **الثالثة** في خطورة المبالغة؛ فقد يبالغ الباحث إما في قيمة الشيء موضوع الدراسة، وإما في مدى تأثير ذلك الشيء في الصيرورة التاريخية. فكما ذكرنا في نقد أطروحة ارتباط النهضة الأوروبية الحديثة بتطور صناعة الزجاج في أوروبا، تبالغ الدراسة في تأكيد دور الزجاج (ببساطة لأنه موضوع الدراسة) ولا تتناول بإسهاب الأسئلة الأهم والخاصة بأسباب قدرة الأوروبيين على تطوير صناعته، وفشل غيرهم في ذلك. ينطبق الشيء نفسه على دراسة الملح؛ فلئن كان الملح قد أدى دورًا في تشكيل الخريطة السياسية في بعض مناطق العالم في وقت ما، فإنّ التركيز على الملح قد يغري الباحث بعدم السعي إلى البحث عن أسباب أخرى ساهمت آنذاك بدورها في التأثير في العلاقات السياسية بتلك المناطق.

لعل هذه هي السلبيات الأهم في ما يخص دراسة التاريخ من خلال الأشياء كنمط من أنماط دراسة التاريخ العالمي، بيد أنها لا تحتاج إلى أكثر من الدعم المؤسسي، كما ذكرنا من قبل وذلك حتى يتوافر للباحث الوقت والمال للبحث عن المصادرة المفيدة، وإلى حس تاريخي متقد باستمرار من جانب الباحث بحيث لا ينحو، من دون أن يشعر، إلى التفسيرات الأحادية السبب mono-causal explanations لأحداث التاريخ. بيد أننا إذا وضعنا الفوائد المحتملة لهذا النمط من دراسة التاريخ في مقابل السلبيات المحتملة، فإننا نجد أن الأولى تطغى على الأخيرة، وهذا ما يجعل النمط بصورة عامة نمطًا جديرًا بالاهتمام.

كما أننا قد نوسع من مجال تاريخ الأشياء نفسه بحيث لا يتعامل بالضرورة مع أشياء مادية فقط، إذ ليس ثمة ما يمنع ذلك النمط من الدراسات التاريخية من التعامل مع أشياء غير مادية، تكون مرتكزًا لدراسة التاريخ العالمي. ويشمل ذلك ظواهر تتجاوز غالبًا نطاق المناطق الجغرافية، كالأوبئة أو الحروب أو الهجرة، على سبيل المثال. كما يشمل أفعالًا فردية لها أبعاد حضارية، كالقراءة مثلًا، كما وأفعالًا اجتماعية، كالتمرد مثلًا. ولا يعني هذا دراسة التمرد كما مورس أو لم يمارس في ثقافة بعينها أو حتى من خلال الدراسة المقارنة لثقافتين (وإن كانت تلك المقارنة ممكنة إذا تم استخلاص نتائج عامة منها تصلح للمساهمة في فهم التاريخ العالمي)، بل يعني دراسة التمرد بوصفه منطلقًا لمساهمة في دراسة التاريخ العالمي تتبع تطور هذه الظاهرة مع التطور البشري بصفة عامة، والخروج باستنتاجات عن الأثر المتبادل بين التمرد كفعل وثقافة والأفكار الأخرى التي طورتها التجربة البشرية. وكما هو واضح، تتطلب الكتابة عن التمرد كفعل النظر إلى جوانب فلسفية وسياسية واجتماعية واقتصادية ونفسية، وغيرها. هنا تصبح دراسة التاريخ من خلال دراسة تاريخ الأشياء بوضوح نمطًا من أنماط دراسة التاريخ العالمي[41]. وكما أسلفنا، لا تكون الدراسة عالمية إن جُزّئت على أساس الحضارات أو الدول، كأن تُنجَز في دراسة عن التاريخ العالمي دراسة كل حضارة أو دولة على حدة. فدراسة التاريخ العالمي تعني التحليق فوق الحضارات كلها، والنظر إليها جميعًا على أساس كونها حضارةً بشريةً واحدةً على الرغم مما بها من تمايزات. وينطبق الشيء نفسه على دراسة التاريخ من خلال الأشياء. فعلى الرغم من حتمية مناقشة تطور معيّن في علاقة الإنسان بالزجاج مثلًا في حضارة بعينها، لا بد ألا يفقد المؤرخ قدرته على تحليل ذلك التطور كجزء من تطور قصة البشر مع الزجاج بصفة عامة، بحيث تكون التأثيرات الحضارية المتبادلة عاملًا موحدًا لكل التطورات الخاصة بالزجاج، كشيء يُكتب التاريخ العالمي من خلاله.

41 وهناك بالفعل كتاب ضخم بعنوان *Revolution and Rebellion in the Early Modern World* لعالِم الاجتماع والعلوم السياسية جاك غولدستون Jack Goldstone صادر عن دار نشر جامعة كاليفورنيا سنة 1993.



خاتمة

عرضت هذه الدراسة للتاريخ العالمي، بوصفه تخصصًا تاريخيًّا تقدّمه أغلب الجامعات الغربية الكبيرة اليوم، ولموضوع التاريخ العالمي وأهدافه وفوائده. كما دعت إلى شروع الجامعات العربية في الاهتمام به حتى يصبح المؤرخون العرب مشاركين في كتابته، بدلًا من أن يظلوا متلقين له وحسب، حتى لو كان الهدف من ذلك هو الفهم الأفضل للتاريخ العربي نفسه؛ فدراسة التاريخ العالمي ترتبط بالكم المتوافر من الدراسات عن المناطق الجغرافية، وهو ما لا يعني فقط أنّ الدراسات الحالية الخاصة بالتاريخ العالمي تعتمد مدى دقتها على ما هو متوافر من معلومات، بل يعني أيضًا أنّ هناك فرصةً دائمةً لإعادة دراسة التاريخ العالمي حسبما يستجد من دراسات عن مناطق أو حضارات لم تُدرس بالشكل المناسب. هنا تشتبك دراسات المناطق والدراسات القومية للتاريخ من جهة، ودراسات التاريخ العالمي، من جهة أخرى، في علاقة جدلية، حيث تستخدم الدراسات الأولى لتكوين نظرة عالمية، وتستخدم هذه النظرة نفسها لمحاولة فهم بعض الأحداث والظواهر التاريخية الخاصة بإقليم جغرافي، أو تاريخ حضاري أو عرقي أو وطني معيّن.

كما عرضت الدراسة لنمط من أنماط دراسة التاريخ العالمي، وهو نمط دراسته من خلال دراسة تاريخ شيء ما. وعلى الرغم من أنّ هذا النمط من الدراسة التاريخية يصلح - من حيث المبدأ - لدراسة تاريخ مناطق جغرافية بعينها، أو حتى التاريخ الوطني والقومي، فإنّ مقدار الاستثمار المعرفي والمادي فيه يجعله أكبر مناسبة لأن يكون موضوعًا لدراسة التاريخ العالمي. في كل الأحوال، يوفر ذلك النمط من الدراسة التاريخية مجموعةً من الفوائد على المستويين البحثي والمعرفي، ولكنه يظل نمطًا واحدًا من أنماط متعددة يجب أن تشترك جميعها في دراسة التاريخ العالمي، بهدف المساهمة في الإجابة عن الأسئلة الأهم: كيف وصل العالم إلى ما وصل إليه، وأين سيصل بنا هذا المسار؟ أي إنّ دراسة التاريخ العالمي تسعى إلى المساهمة في فهم الماضي وفي القدرة على التنبؤ بالمستقبل في الوقت نفسه.



قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية

- العطية، حصة. "صعود الأغنياء: رؤية جديدة للتاريخ العالمي"، **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية**: السنة 1، العدد 4 (2013).

المراجع الأجنبية

- Bulliet, Richard W. *The Camel and the Wheel*. New York: Columbia University Press, 1990.
- Don, Patricia Lopes. "Establishing World History as a Teaching Field: Comments from the Field." *The History Teacher*: vol. 36, no. 4, 2003.
- Geyer, Michael, and Bright, Charles. "World History in a Global Age." *The American Historical Review*: vol. 100, no. 4, 1995.
- Goldstone, Jack A. *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*. Berkeley: University of California Press, 199Gottschalk, Louis. "Writing World History." *The History Teacher*: vol. 2, no. 1, 1968.
- Green, William A. "Periodizing World History." *History and Theory*: vol. 34, no. 2, 1995.
- Hodgson, Marshall G. S. "The Role of Islam in World History." *International Journal of Middle East Studies*: vol. 1, no. 2, 1970.
- Krippner-Martínez, James. "Teaching World History: Why We Should Start!" *The History Teacher*: vol. 29, no. 1, 19Kurlansky, Mark. *Salt: A World History*. New York: Penguin Books, 2003.
- Lombard, Maurice. *Les textiles dans le monde musulman du VIIe au XIIe siècle*. Paris: École des Haute Études en Sciences Sociales, 1978. Vol. 3: Etudes d'économie médiévale.
- Macfarlane, Alan, and Martin, Gerry. *Glass: A World History*. Chicago: University of Chicago Press, 2002
- Manning, Patrick. "The Problems of Interaction in World History." *The American Historical Review*: vol. 101, no. 3, 1996.
- Maurel, Chloé. "La World/ Global History: questions et débats." *Vingtième Siècle: Revue d'histoire:* no. 104, 2009.
- Mazlish, Bruce. "Comparing Global History to World History." *The Journal of Interdisciplinary History*: vol. 28, no. 3, 1998.
- McNeill, William H. "The Changing Shape of World History." *History and Theory*: vol. 34, no. 2, May, 1995.
- _____________. "A Defense of World History: The Prothero Lecture." *Transactions of the Royal Historical Associations*: vol. 32, 1980
- Miller, Montserrat Marti and Stearns, Peter N. "Applying Cognitive Learning Approaches in History Teaching: An Experiment in a World History Course." *The History Teachers*: vol. 28, no. 2, 1950.
- Oppenheim, Samuel A. "World History in Theory and Practice: An Essay." *The History Teacher*: vol. 29, no. 3, 1996.
- Pomper, Philip. "World History and Its Critics." *History and Theory*: vol. 34, no. 2, 1995.
- Riello, Giorgio and Parthasarathi, Prasannan. *The Spinning World: A Global History of Cotton, 1200-1850*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Stavrianos, L. S. "The Teaching of World History." *The Journal of Modern History*: vol. 31, no. 2, 1959.
- Steensgaard, Niels. "Universal History for Our Times." *The Journal of Modern History*:vol. 45, no. 1, 1973.



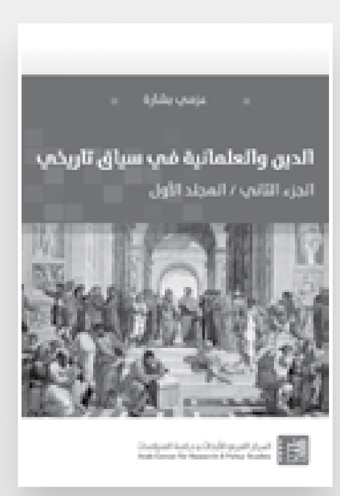
- Swansinger, Jacqueline. "Preparing Student Teachers for a World History Curriculum in New York." *The History Teacher*: vol. 43, no. 1, 2009.
- Trivellato, Francesca [et. al.], *Religion and Trade: Cross Cultural Exchanges in World History, 1000-1900*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Vadney, T. E. "World History as an Advanced Academic Field." *Journal of World History:* vol. 1, no. 2, 1990.

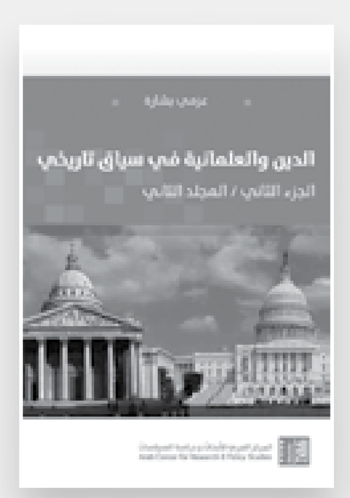
عزمي بشارة

الدين والعلمانية في سياق تاريخي

الجزء الثاني في مجلدين







وضع الدكتور عزمي بشارة للمجلد الأوّل من الجزء الثاني من كتاب "الدين والعلمانية في سياق تاريخي" (912 صفحة، من القطع الكبير)، عنوانا فرعيا هو "العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية". وهو المجلّد الأوّل من الجزء الثاني من مشروع بحثي يعنى بدراسة موضوع "الدين والعلمانية" في سياق تاريخي من ناحية التأسيس النظري والتاريخي لدراسته بصورة عامة، منطلقًا من السياق التاريخي الأوروبي، وصولًا إلى تجلّيات العلمانية في الولايات المتحدة ونماذج أخرى للمقارنة.

خصّص بشارة المجلد الأول لمعالجة الصيرورة الفكرية والثقافية لنشوء العلمانية من أصولها الأوروبية بعملية تأريخ نقدي للأفكار، بحيث يعيد هذا التأريخ النظر في ما هو مألوف من مقاربتها حتى الآن، ويمكّن من فهم الجدلية بين الدين والسياسة في التاريخ الأوروبي بطريقة مختلفة عمّا هو رائج، ويتيح فهم جذور التفكير العلماني بصورة أفضل، انطلاقًا من السياق التاريخي.

يقع المجلد الثاني في ثلاثة أقسام موزّعة على ستة فصول. يتناول القسم الأوّل النماذج التاريخية ويقارن بينها في عدد من الزوايا. وفي القسم الثاني يتناول بالفحص والنقد نظريات العلمنة، وينتقد نقدها أيضًا من خلال مقاربات تتداخل فيها بين العلوم الاجتماعية وعلم التاريخ. وفي القسم الثالث يعالج توليد العلمنة لنقيضها سواء كان ذلك على مستوى عودة الديانات التقليدية إلى القيام بدور في المجال العام أو بنشوء الديانات السياسية وأشباه الديانات البديلة كجزء من عملية العلمنة ذاتها. وأخيرًا يطرح تصوّرًا لنموذج معدّل أكثر تركيبًا لنظرية العلمنة.

شيرين المنشاوي | *Sherine El-Menshawy

نظرة المصريين القدماء إلى الماضي

The Past as Viewed in Ancient Egypt

يهدف هذا البحث إلى اختبار نظرة المصريين القدماء إلى الماضي في مصر الفرعونية، مستخدمًا نماذج من الأدلة النصية والأثرية. وسوف يستعرض محاولات المصري القديم تدوينَ الماضي وتدريسه في نصوص المدارس، وملامح الإعجاب به والحنين إليه، وكذلك وسائل المحافظة على آثاره. ويُختتم البحث ببعض التفسيرات لنظرة المصري القديم إلى الماضي، في ضوء تقصِّينا لدراسات حديثة تناولت الموضوع من جوانب مختلفة.

This article aims to investigate ancient Egyptians' view of their past. Relying on well-known archaeological and written artefacts, including the Palermo Stone, Karnak, Abydos, Saqqara lists and Turin papyrus, the paper examines the use of then-archaic literary texts as pedagogical tools during the New Kingdom and Ramesside periods. It also explores other expressions of the remembrance of the past and of nostalgia, such as visits to ancient historical sites by nobles, tourists, scribes and teachers during the New Kingdom and Ramesside periods. The paper presented here relies on a number of modern sources to further our understanding of Pharonic Egyptians' approach to history.

* أستاذة مشاركة، جامعة قطر.

تدوين الماضي

تعدَّدت الأدلة الأثرية التي تشير إلى أنّ المصريين القدماء سجّلوا ماضيهم في قوائم[1]. ومن أقدم قوائم الملوك المعروفة لدينا حجر بالرمو[2]، وهو مجموعة كسرات لحجر أسود من البازلت؛ ذلك أنّنا نجد مؤرخًا من أواخر الأسرة الخامسة (نحو عام 2350 ق. م) جمع معلومات مبتدئًا بالتاريخ المعاصر له، ثمّ رجع إلى ما قبل الأسرة الأولى في تدوين الأسماء الملكية. ويتكوَّن ذلك الحجر من صفوف أفقية في قمتها علامة دالة على سنَة الحكم، يوجد بها ملخص الحوادث والأعمال التي قام بها الملوك وأسماؤهم، وهي مرتبة زمنيًّا من الأقدم إلى الأحدث.

وتوجد أيضًا قائمة الكرنك الكائنة بمعبد آمون رع بالكرنك، وقد قام بنقشها أحد الكتبة المعاصرين لعهد الملك تحتمس الثالث[3] (1490 – 1439 ق. م). وهى حاليًّا بمتحف اللوفر (E13481)، وتُظهر القائمة هذا الملك وهو يتجه بدعواته إلى واحد وستين اسمًا من الملوك السابقين، غير أنها لم تستخدم التأريخ التسلسلي على غرار قائمة أبيدوس.

ومن القوائم الأخرى التي عُثر عليها، والتي ترجع إلى عصر الدولة الحديثة؛ أي إلى نحو قرن ونصف القرن من تاريخ ما قبلها، قائمة أبيدوس. وهي مسجلة على أحد الجُدُر الداخلية لمعبد الملك سيتي الأول في أبيدوس نحو عام 1290 قبل الميلاد؛ إذ يصور المنظر هذا الملك مع وليّ عهده وابنه الكبير رمسيس الثاني وهما يقومان بعمل تقديمات إلى خراطيش سبعة وستين ملكًا من الملوك السابقين؛ فكل ملك يمثّله خرطوش (بما في ذلك خرطوش الملك سيتي الأول نفسه). وتبدأ قائمة أبيدوس بملوك الأسرة الأولى، وتنتهي بالزمن المعاصر لكتابتها، وهي تظهر خراطيش الملوك بطريقة تاريخية متسلسلة. غير أنّ بعضها حُذف إمّا لغرض سياسي، وإمّا لغرض ديني[4].

وثمّة قائمة تُعرَف بقائمة سقارة، وهي لثنورى الذي كان يشغل منصب رئيس الأعمال في عهد رمسيس الثاني بسقارة. وقد سجلت هذه القائمة على جُدُر مقبرة ثنورى، وهي حاليًّا موجودة بمتحف القاهرة (CG 34516)[5]. ونشاهد في منتصف منظرها قائمةً لـ 58 خرطوشًا مُمثّلةً لملوك سابقين (حُفظ منها سبعة وأربعون فقط في نظام صحيح) يسألهم سنورى في دعواته أن يمنحوه مشاركتهم في التقديمات اليومية التي قُدمت لهم بمعبد بتاح بمنف. وقد اختار المؤرخ أسماء ملوك مماثلة لِمَا ورد في قائمة أبيدوس، مع اختلافات بسيطة متعلّقة بمعاصرة بعضهم لبعض.

وثمَّة أيضًا قائمة تورين[6]، وهي ترجع إلى عصر الدولة الحديثة من عهد الملك رمسيس الثاني، وقد دُوِّنت بالهيراطيقية على بردية تورين الموجودة بمتحف تورين. وسجّلت هذه القائمة أسماء 300 ملك، ودوَّنت أسماء ملوك الهكسوس، قصد تحقيق التكامل، وكُتبت مقابل كلّ ملك في قائمة تورين مدَّةُ حكمه، على الرغم من أنّ بعض القوائم الأخرى أسقطت أسماء أولئك الملوك؛ عادَّةً إيَّاهم مغتصبين للعرش.

ولقد سجَّل بعض الأفراد تاريخهم؛ ومنهم عنخ إف إن سخمت الذي عمل كاهنًا وعاصر الأسرة الثانية والعشرين. وقد رجع هذا الكاهن بأسماء أجداده إلى الوراء ستين جَدًّا؛ أيْ نحو أربعة عشر قرنًا قبل عهده، وذَكر أسماء الملوك الذين عاصروهم[7]. وثمَّة أيضًا الكاتب والمهندس خنوم أبرع، وهو من معاصري القرن السادس قبل الميلاد؛ إذ عُثر على نقش في وادي الحمامات عدَّد فيه خمسةً وعشرين اسمًا من أسماء أجداده، وقد عاد بهم إلى أوائل الدولة القديمة[8].

---

1 Donald Redford, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books: A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History* (Canada: SSEA Publications, 1986).

2 John Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven and London: Yale University Press, 1983).

3 Dietrich Wildung, ''Aufbau und Zweckbestimmung der Königsliste von Karnak'', *GM*, no. 9 (1974), pp. 41- 48; Dietrich Wildung, ''Zur Frühgeschichte des Amun-Temples von Karnak'', *MDAIK,* no. 25 (1969), pp. 212 - 219.

4 Berry Kemp, *Ancient Egypt Anatomy of Civilization* (London: Routledge, 1991), pp. 20 - 23.

5 Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: Beck, 1992), pp. 2 - 4.

6 Alan Gardiner, *The Royal Canon of Turin* (Oxford: Oxford University, 1959); Jaromír Málek, ''The original version of the Royal Canon of Turin'', *JEA,* no. 68 (1982), pp. 93 - 106.

7 عبد العزيز صالح، **حضارة مصر القديمة وآثارها في الاتجاهات الحضارية العامة حتى أواخر الألف الثالثة ق. م** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2006)، ص 295.

8 Kurt Sethe, *Imhotep, der Asklepios der Aegypter* (Leipzig: Untersuchungen, 1909), p. 14.

تشير هذه القوائم إلى ما رآه المصريون القدماء ذا أهمية وجديرًا بالتدوين. فحجر بالرمو هو تمثيل لاهتمام المصري القديم بتدوين أعمال الملوك في الماضي، وهو إضافةً إلى ذلك، عمل يتألف من مُنتَج بحثي، يعكس اهتمام الملوك بالماضي، ليسجلوا عليه أعمالهم الناجحة، ومعلومات إداريةً تحتوى على وثائق أولية. ويُعدُّ هذا التسجيل نوعًا من أنواع كتابة التاريخ[9]. غير أنّ الإشكالية تتمثّل بالسؤال: إنْ عُدَّت هذه الوثيقة مصدرًا للتوثيق في العهد الذي عاصرته، وبابًا لتدوين التاريخ، فلماذا لم يستمرّ التوثيق في العصور التالية زمن الملوك المصريين؟

ربّما تكمن الإجابة في عدم العثور على أرشيف يجمع ما كُتب بسبب التوسع في المدن الذي أدّى إلى ضياع ذلك الأرشيف، وربّما تكمن في التخلص منه لأسباب سياسية[10].

ويُلاحظ في بردية تورين أنّ المصري القديم قد أتاح الرجوع بالماضي إلى ما قبل عهد الملك مينا. كما يُلاحظ ولَعُ المصريين بمعرفة الحوادث الممكنة قبل الملك الأول؛ إذ خصَّصت هذه البردية، في تلك الفترة، عددًا من الأسطر لكتابة التاريخ الماضي، ولكن من دون ذكرٍ للأسماء، بل من خلال عدد من أسماء الآلهة. فكلّ اسم من أسمائها يُكتب في خرطوش كأنه اسم ملك، وتُذكر، إلى جانب ذلك، مدَّة حكمٍ محددة لتلك الآلهة، فكأنّ الآلهة حكمت كالملوك.

ثمّ إنّ وضع أسماء الآلهة قبل فترة الملوك هو نوع من تكملة البيانات من جهة، وحساب للمدة التي جرى فيها الحكم، بصفة تقريبية، من جهة أخرى. فالدلائل الأثرية الممثلة بتلك القوائم ما هي إلا تفسير لشعور المصريين القدماء بالماضي البعيد الذي تخيلوه على نحوٍ أسطوري، ثمّ دوَّنوه في قائمة رسمية في تاريخ مصر الفرعونية. وهذا يدلّ، كما يرى إيريك أيهل Eric Uphill، على أنّ المصريين قد فكروا في الماضي بوصفه منقسمًا إلى جزأين؛ أولهما يُطلق عليه العهود الكونية التي لها علاقة بخلق العالم، وهي ممثلة بالآلهة التي حكمت. وأمّا ثانيهما، فهو ما يمثّله تتابع الآلهة المرتبة في قائمة تورين، وهي التي حكمت ما يُسمّى "الحياة المستقرة على الأرض". وتتضمن هذه الفترة أيضًا الحكام من البشر، بعد حُكم الآلهة، وأنصاف الآلهة[11]. وعلى هذا الأساس يصنف بيري كمب Berry Kemp قائمة بردية تورين بوصفها أداةً إداريةً مفصلةً[12]، وهو ما يدلّ على أنّ غرضها كان محددًا في تدوين تاريخ كامل.

وقد أشار كمب إلى أنّ وضْع تسلسل الملوك في "قوائم الملوك"، على نحوٍ تاريخي صحيح، يعكس ولَع المصري القديم بالاحتفاظ بالوثائق الإدارية والحفاظ عليها، غير أنّه لم يكن يمتلك تفسيرًا لسبب العكوف على تدوين الملوك في قوائم. ولكن من المحتمل أن يكون تدوين أعمال الملوك قد أتاح للمصريين قياس الماضي[13]. وبناءً على ذلك، سجّلت الحوليات ما حقّقته الدولة من إنجازات متمثّلة بأعمال الملوك الحاكمين.

تذكّر الماضي بتدريس نصوص المدارس

في عصر الدولة المصرية الحديثة، وعصر الرعامسة درّب المعلمون تلاميذ المدارس على دراسة نصوص أدبية من عصور سابقة كانت تُدرس على مرحلتين. ففي المرحلة التعليمية الأولى يجري تدريس الطالب فقرات بسيطة، وعندما يصل إلى المرحلة المتقدمة يدرس النصوص بأكملها[14].

وتتضمن هذه النصوص تعاليم بتاح حتب وحور ددف من الدولة القديمة، وتعاليم خيتى بن دواوف وأمنمحات الأول من عصر الانتقال الأول والدولة الوسطى، وكذلك تنبؤات نفرتى وقصة سنوحى[15]. فقد عبّرت هذه القصة، على سبيل المثال، عن الماضي القريب، وتناقلتها الأجيال - فضلًا

9 Martin Fitzenreiter (ed.), *Das Ereignis: Geschichtsschreibung zwischen Vorfall und Befund: Workshop vom 03.10. bis 05.10.08* (London: Golden House Publications, 2009), pp. 103 - 116.

10 Seters, pp. 134 - 135.

11 Eric Uphill, ‘‘The Ancient Egyptian View of World History’’, in John Tait (ed.), *Never had the like occurred': Egypt's view of its past* (London: University College London, 2003), p. 26.

12 Kemp, p. 24.

13 Ibid., p. 20.

14 صالح، ص 233.

15 Alan Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum* (London: British Museum, 1935), vol 1, p. 131.

مدارس الدولة الحديثة التي تداولها - حتى أصبحت بمنزلة نوعٍ من الكلاسيكيات. فلا بدّ أنّ الماضي الذي تُعبّر عنه بوضوح، كان يثير اهتمام من يقرؤه وإعجابه[16]. لذا، فإنّ المتعة أيضًا من فوائد تذكّر الماضي.

وقد اختار المعلِّمون تلك النصوص الأدبية القديمة من أجل تدريسها لتلاميذ مدارس الدولة الحديثة. وربما كان ذلك بسبب تقديرهم للماضي، وارتباطهم بالتراث؛ إذ وصفوا تلك النصوص الأدبية بأنها "الأقوال المقدسة" (Mdw Ntr).

ولقد تناولت موضوعات المقررات التعليمية أسماء الملوك؛ ومنها لوح خشبي يرجع إلى عصر الدولة القديمة، يضمُّ ستة أسماء. وعلى الرغم من أنها ليست مرتَّبةً ترتيبًا زمنيًّا صحيحًا، فإنّها توضح دراية المعلمين بأسماء الملوك السابقين[17]. وكان يوجد تدريب مدرسي محفوظ على لوحة من عصر رمسيس الثاني كُتبت عليها أسماء تسعة ملوك من الأسرة الثامنة عشرة، وأوّل ثلاثة ملوك من الأسرة التاسعة عشرة، مرتبةً ترتيبًا زمنيًّا، علاوةً على كتابة اسمي منتوحتب الثاني وحورمحب على الوجه الآخر للوحة، وهو ما يدل على دراية بالملوك السابقين[18]. وقد تطرّق تعليم التاريخ لطلاب المدارس إلى تعليم الحوادث التاريخية أيضًا. ففي كراسة لطالب من عصر الرعامسة مثلًا، كُتبت قصة الكفاح ضدّ الهكسوس ودروس من تعاليم أمنمحات الأول[19].

يتضح، ممّا سبق، استخدام نصوص عصر الانتقال الأول والدولة الوسطى في مدارس الدولة الحديثة نموذجًا للتعلُّم، وهو ما يشير إلى النظر إليها على أنّها كلاسيكيات منقولة مرات عديدةً في مدارس عصر الدولة الحديثة.

تذكّر الماضي والإعجاب به

لقد زار الأمراء[20]، والسياح، والكتبة، والمدرّسون، وطلاب المدارس[21]، الآثار القديمة في منف، وطيبة، وبني حسن[22]، وميدوم[23]؛ بدافع "رؤية جمال الآثار القديمة"، و"تقديم الاحترام للملوك القدماء". وقد تركوا بعض المخربشات[24] التي تصف المواقع القديمة بالـ "رائعة" والـ "مذهلة" والـ "جميلة". وذلك يعكس الاهتمامَ بالماضي والاعتزازَ به[25]. والجدير بالذكر أنّ كتبةً كثيرين زاروا مقبرة أنتف إقر في طيبة، وتركوا نحو 36 من المخربشات على جُدُر المقبرة تشتمل على عبارات دالّة على إعجابهم بما في داخلها؛ منها "لقد وجدها مثل الجنة"[26]. ومن الطريف زيارة الوزير باسر، وهو على عهد رمسيس الثاني، مقبرة خيتى كبير موظفي الملك منتوحوتب الثاني من الأسرة الحادية عشرة، عام 700 تقريبًا، وإعرابه عن إعجابه بعازفة موسيقى وصَفها بأنها "جميلة جدًّا"[27].

16 Richard Parkinson, *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt: A Dark Side to Perfection* (London: Continuum, 2002), p. 54.

17 صالح، ص 334.

18 المرجع نفسه، ص 335؛ وانظر أيضًا:
Serge Sauneron, ‘‘La tradition officielle relative à la XVIII dynastic d’après un ostracon de la Vallée des Rois’’, *Chronique d'Égypte*, p. 46.

19 صالح، ص 336.

20 Wolfgang Helck, ‘‘Urkunden der 18. Dynastie: Übersetzung zu den Heften 17 - 22’’, in *Urkunden des ägyptischen Altertums* (Berlin: Akademie Verlag, 1961), pp. 140 - 143.

21 Wolfgang Helck, ‘‘Die Bedeutung der agyptischen Besucherinschriften’’, in *Zeitschrift Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, no.102 (1952), pp. 39 - 52.

22 Maged Negm, ‘‘Tourist Graffiti from the Ramesside Period’’, in *Discussions in Egyptology,*vol. 40 (1998), p. 117; Percy Newberry, *Beni Hasan* (London: Kegan Paul, 1893), Vol 1, p. 31, 72, 21 - 38.

23 Negm, p. 117; Flinders Petrie, *Medum* (London: David Nutt, 1892), pp. 37 - 40.

24 Hans W. Fischer - Elfert, "Representations of the Past in New Kingdom Literature", in Tait, p. 131 - 133.

25 Negm, p. 115.

26 Ibid., p. 116; Alan Gardiner, *The Tomb of Antefoker, Vizier of Sesostris I, and his wife Senet* (London: Allen & Unwin, 1920), p. 27 - 29.

27 Ken Kitchen, *Pharaoh Triumphant: The Life and Times of Ramesses II, King of Egypt* (Warminster: Aris & Phillips, 1982), p. 148.

تذكّر الماضي بذكر أسماء من التاريخ

وُجدت منذ عصر الملك زوسر وما بعده نصوص مصرية كثيرة تُمجِّد الماضي وتصفه بـ "الرائع"[28]. ولقد ترك قادة الحملات الكشفية نصوصًا تتحدث عن كيفية قيامهم بحملاتهم. فعلى سبيل المثال نجد نص القائد أمنمحات الموجود في منطقة سرابيط الخادم، وهو نصّ يرجع إلى عهد الدولة الوسطى، وقد أرسله حينئذ أحد ملوك الأسرة الثانية عشرة لكي يحضر أحجارًا. وفي هذا النصّ يقارن أمنمحات إنجازاته البعثية بما كان يحدث في عصر سنفرو. ويُقرأ النص كالآتي: "قائد القوات (...) رفيق القصر، أمنمحات لكي يحضر أحجارًا فاخرة لسيده (...) لم يحدث مثل هذا العمل منذ عهد ملك مصر العليا والسفلى، سنفرو المنتصر"[29]. وقد وصف هذا القائد الزمن الماضي بنحو 800 عامٍ قبل عهده.

ويشتمل أحد النصوص على لوحة نفرحتب من الأسرة الثالثة عشرة بأبيدوس. وهو يرجع إلى عام 1750 قبل الميلاد، وفيه ذِكرٌ لزيارة الملك نفرحتب "بيت الكتابة" من أجل اختبار الكتابات القديمة قصد إعادة عبادة أوزوريس في أبيدوس. وفيه أيضًا ذِكرٌ لجمْع الملك حاشيته من أجل اختبار الوثائق القديمة، وأمرُه للكهنة بالاحتفاظ بالعبادة السليمة للآلهة[30].

وفي بردية شستر بيتي الرابع Chester Beatty IV (BMEA 10684)، وهي ترجع إلى المرحلة الانتقالية ما بين أواخر الأسرة التاسعة عشرة وأوائل الأسرة العشرين، قسمٌ يحتوى على فصل يتحدث عن "الكتَّاب المتعلمين منذ زمن الآلهة الأوائل"، وفيه نصّ يُقرأ كالآتي: "هل هناك أحد هنا مثل جدف حور أو حار ديد ف؟ هل هناك آخر مثل أمنحوتب؟ لا يوجد أحد من المعاصرين، مثل نفرتى، أو خيتى، الأكثر شهرةً بينهم. لقد جعلتك تعرف اسم بتاح أم جحوتى، وخاع خبر رع سنب. هل هناك آخر مثل بتاح حتب أو مساوٍ لكا آير إس؟ هؤلاء الحكماء الذين تنبؤوا بالمستقبل. وما جاء على أفواههم حدَثَ (...) لقد ذهبوا، ومُحيت أسماؤهم، ولكنّ كتبهم أدَّت إلى تذكُّرهم"[31].

يذكُر هذا النص ثمانية أسماء لحكماء من الماضي؛ فأمنحوتب ينتمي إلى الأسرة الثالثة، وجدف حور إلى الأسرة الرابعة، وينتمي كلّ من نفرتى وخيتى إلى الأسرة الثانية عشرة. غير أنّ بتاح أم جحوتى لا يمكن التعرّف إليه. أمّا خاع خبر رع سنب، فيبدو أنه الشخص نفسه المرتبط بالتعليمات المحفوظة في إحدى اللوحات بالمتحف البريطاني (EA5645)، والأوستراكا المحفوظة بالمتحف المصري التي ترجع إلى الأسرة الثامنة عشرة، خصوصًا أنّ هذه الأوستراكا وتلك اللوحة تنتميان إلى الأسرة الثامنة عشرة. ويعلّق فيشر إلفرت W. Fischer-Elfert على النص بأنه "وسيلة للدخول في ذاكرة المجتمع"[32]. وهكذا، فإنّ هذا النص يؤكِّد اعتزاز المصري القديم بماضيه وقيمة ما كتبه أولئك الحكماء؛ وهو ما خلق ثقافة الاعتزاز بالماضي.

تذكّر الماضي بوصفه نموذجًا فقط

في نص من المعبد الجنائزي لخوفو[33]، يُذكر وصول مركب، ويُقرأ النص على النحو التالي: "لم يحدث مثل هذا تحت قيادة أيّ ملك منذ القِدم". وقد تكررت هذه العبارة في نصوص أخرى للدلالة على أنّها أصبحت نموذجًا يُحتذى[34].

وفي نص من عهد سنوسرت الأول، وهو يتحدث عن بناء معبد في هيليوبوليس وتكريسه، حفظت اللوحة الأصلية نسخةً من الجزء الأول منه فقط. وهي مكتوبة على لفافة من الجلد تعود إلى عهد الأسرة الثامنة عشرة، وفيها وصفٌ لاجتماع الملك بحاشيته من أجل التخطيط لبناء معبد؛ إذ

---

28 Seters, pp. 131 - 134, pp. 139 - 140.

29 James Breasted, *Ancient Records of Egypt*, vol. 1 (Chicago: University of Chicago, 1906), p. 731.

30 Seters, p. 141; Michael Rice, *Who's Who in Ancient Egypt* (New York: Routledge, 1999), 131-132; Nicolas Grimal, *A History of Ancient Egypt* (New Haven: Yale University Press, 1995), pp. 184 - 185.

31 Gardiner, *Hieratic Papyri*, p. 37 - 41; Fischer-Elfert, pp.126 - 131.

32 Fischer - Elfert, p. 126.

33 Hans Goedicke, *Re-used blocks from the Pyramid of Amenemhet I at Lisht,* no. 6 (New York: Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, 1971).

34 Erno Gaál & László Kákosy, *Studia Aegyptiaca* 2 (Budapest: ELTE, 1976), pp. 47 - 78.

ورد في هذا النصّ أنّ الملك سيصبح من الملوك الذين سيذكرهم التاريخ بفضل بنائه ذلك المعبد. وهو نص يُقرأ كما يلي: "الملك الذي يُذكر من خلال أعماله لا يموت"[35]. ويُعدّ هذا القول تعبيرًا عن الماضي، وذكرًا لفكرة التاريخ.

وفي نص لسنوسرت الثالث ذِكرٌ لما كان يقوم به هذا الملك من أعمال ضدّ النوبيين في الحدود الجنوبية، وهو كما يلي: "لقد عملت حدودي أبعد من الحدود التي عملها آبائي"[36]. ويؤكّد هذا النص أنّ الأجيال المقبلة لا بدّ لها من التحضير للقتال من أجل الحدود التي أرساها.

وفي نص تعليمات موجهة إلى الملك مريكارع[37]، وهو نص من أدب الدولة الوسطى[38]، محفوظ في بردية من عصر الدولة الحديثة، ربَّما ينصح فيه الملك الأب خيتى[39] ابنَ مريكارع بقوله: "لا تبنِ مقبرتك على الأطلال، مستخدمًا ما عُمل لما سيُعمل"[40]. وفي هذا القول إشارة إلى أنّ الملوك السابقين كانوا يجعلون المقابر بناءً. ويعدُّ هذا النص تعبيرًا آخر عن نظرة المصري القديم إلى الماضي؛ إذ يجرى نقْض الحاضر في إطار الماضي. ففي لوحة لأحمس الأول، وهي ترجع إلى بداية الأسرة الثامنة عشرة التي كرسها لجدته تي تي شيري، يذكر أحمس رغبته في تشييد مبانٍ جنائزية للسابقين، ويُقرأ النص كالآتي: "عمل جلالته ذلك لأنه؛ قبل أيِّ شيء آخر، أحبَّها كثيرًا. لم يفعل ملوك سابقون لأُمهاتهم مثلما فعل"[41].

وفي لوحة بيعنخى، وهو مؤسس الأسرة الخامسة والعشرين التي عُثر عليها في معبد آمون بالعاصمة نباتا، تصوير لحملاته الحربية. ويتحدث بيعنخى قائلًا: "اسمع ماذا فعلت، أكثر من السابقين"[42]. وفي العصر المتأخر نُقلت أسماء ملوك من الدولة الوسطى. فعلى سبيل المثال انتقل اسم خبر كا رع، وهو اسم العرش للملك سنوسرت الأول (1971 - 1929 ق. م) إلى نكتانبو الأول (380 - 362 ق. م)، وهو ما يعبِّر عن الماضي أيضًا[43].

يتضح، ممّا سبق، أنّ بعض هذه النصوص تذكُر الماضي على أنّه نموذج فقط، ولكنّ هذا النوع من الذِّكر ربما لا يعنى إدراكًا للتاريخ ووعيًا لمفهومه، وللحوادث التي مرت به أيضًا.

تذكّر الماضي بالحفاظ على آثاره

توجد أمثلة دالَّة على وجود بعض الأفراد الذين اهتموا بالتاريخ، سواء كانت تدوينًا أو ترميمًا. فعلى سبيل المثال رمَّم أمنحوتب الأول من الأسرة الثامنة عشرة آثار الملوك السابقين، وبخاصّة مقبرة الملك منتوحتب الثاني، وهو ملكٌ من الأسرة الحادية عشرة الموجودة بالدير البحري[44]. كما رمَّم الملك سيتي الأول من الأسرة التاسعة عشرة التماثيل والنقوش والمعابد الموجودة في الفنتين[45].

---

35 Breasted, pp. 498 - 506; Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*: *The Old and Middle Kingdoms,* vol. 1 (London: University of California Press, 1975), pp. 115 - 118; Richard Parkinson, *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings* (London: British Museum, 1991), pp. 40 - 43.

36 Breasted, p. 657.

37 Georges Posener, ''Lehre für Merikare'', *LÄ* III (1982), pp. 986 - 987; Wolfgang Helck, *Die Lehre fur Konig Merikare* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1988); Lichtheim, pp. 97 - 109; Richard Parkinson, *The Tale of Sinuhe and other Ancient Egyptian Poems* (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 212 - 234; Joachim Quack, *Studien zur Lehre für Merikare* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1992); William Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry* (New Haven and London: Yale University Press, 1972), pp. 152 - 165; Stephen Quirke, *Egyptian Literature 1800BC*: *Questions and Readings* (London: Golden House Publications, 2004), pp. 112 - 120.

38 يدرج هذا النص ضمن تصنيف نصوص الحكمة، انظر:
Miriam Lichtheim, in Antonio Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature* (Leiden: Brill, 1996), pp. 242 - 262.

39 Jürgen Von Beckerath, ''Die Dynastie der Herakleopoliten'', *ZÄS, no.* 93 (1966), pp. 13 - 20; Lichtheim, pp. 97 - 98; Rice, p. 7; Parkinson, *The Tale of Sinuhe...*, pp. 212 - 234; Jacques Vandier, *Mo'alla*: *la Tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sebekhotep* (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1950); Grimal, p. 142.

40 Lichtheim, p. 103.

41 Breasted, vol. 2, pp. 33 - 37.

42 Breasted, vol. 4, pp. 796 - 883; Kitchen, p. 358; George Reisner, ''Inscribed Monuments from gebel Barkel'', *ZÄS,* no. 66 (1931), pp. 89 - 100; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: Volume III*: *The Late Period* (London: University of California Press, 2006), pp. 66 - 84.

43 Dietrich Wildung, ''Looking Back into the Future: The Middle Kingdom as a Bridge of the Past'', in Tait, pp. 61 - 62.

44 Rice, p. 14.

45 Ibid., p. 187.

وزار خع أم واست بن رمسيس الثاني الأهرامات في كلّ من سقارة، وشمال الجيزة، وبُهر بآثار أجداده، وأصيب بـ "الإحباط" بسبب حالة الإهمال التي وصلت إليها تلك الآثار. فقام بعمل برنامج للحفاظ عليها من أجل تجديد ذكرى الملوك والأجداد وتخليدهم[46]. فعلى سبيل المثال عُثر على نص مسجَّل على قطع مكسورة من مصطبة شبسسكاف[47]، وقد سُجِّل عليها نص الترميم الذي يُقرأ: "أمَر جلالته أن يتولى رئيس الحرفيين كاهن سم بن الملك خع أم واست تثبيت اسم مصر العليا والسفلى شبسسكاف، إذ لم يوجد اسمه على هرمه، لأنه المحبوب، وكاهن سم بن الملك خع أم واست جدد آثار ملوك مصر العليا والسفلى؛ لأنّ ما صنعوه كان في طريقة إلى الانهيار"[48]. ولعل دراسة الآثار القديمة وترميمها وعمل حفائر لأول عالم آثار خع أم واست، بحسب كين كيتشن Ken Kitchen[49]، من دروب الاهتمام والمحافظة على ذكرى الأجداد.

وبشأن الحفاظ على الماضي، يأتي تسجيل التفتيش عن سرقات المقابر الملكية في الأسرة العشرين[50]. ففي عهد رمسيس التاسع بدأت سرقة المقابر في السنة التاسعة من حكمة، ثمّ في السنة السادسة عشرة، وقد اتضح أنّ مقابر وادي الملوك نُهبت. وكُشف عن ذلك إثر خلاف حدث بين عمدة طيبة باسر الثالث ورئيس غرب طيبة الذي كان مسؤولًا عن تأمين المقابر. وقد أُرسلت تقارير السرقات إلى الوزير خع أم واست حاكم طيبة الذي أمر بتشكيل لجنة للتحري في الأمر. واتضح أنّ مقبرة أمنحوتب الأول التي تشتمل على عشرة قبور سُرق بعضها سرقةً كليَّةً، ونُهب بعضها الآخر نهبًا جزئيًا. وقد ذُكرت في مذكرات دير المدينة[51]، في نحو أربع عشرة برديةً معروفةً باسم "برديات سرقات المقابر"، وهي موجودة في عدَّة متاحف[52]. ولا شكّ في أنّ بحْث الأمراء في السرقات التي جرت بالمقابر الملكية يعكس الرغبة في تسجيل الماضي.

تذكّر الماضي بإعادة استخدام تماثيل الملوك السابقين

ترجع إعادة استخدام ملوك الدولة الحديثة لتماثيل ملوك الدولة الوسطى، خصوصًا، إلى رمسيس الثاني وابنه مرنبتاح، في الفترة 1292 - 1190 قبل الميلاد. فقد كانا يضعان في المعابد تلك التماثيل على سبيل تذكُّر الماضي، مع ربط تاريخهم الحاضر بتاريخ بلادهم السابق. ويُعدُّ هذا الربط (باستخدام تلك التماثيل) وسيلةً لاستخدام التاريخ من أجل تأكيد شرعية الملوك الحاليين (الدولة الحديثة)[53].

وعلى مستوى الأفراد، كانت تجري إعادة استخدام الأعمال الفنية للدولة الوسطى. فلقد وضع المهندس المعماري مايا في منف، خلال عصر رمسيس الثاني، اسمه على تمثال في وضع الجلوس من عصر الدولة الوسطى (Cairo JE 67878)[54]. يُضاف إلى ذلك أنّ منتومحات المشرف على طيبة عام 650 قبل الميلاد، أثناء العصر المتأخر، اتخذ شكل المثَّال خرتي حوتب من الأسرة الثانية عشرة، عام 1800 قبل الميلاد، نموذجًا لجلسته[55].

46 Kitchen, p. 107.

47 Gustave Jéquier, *Le mastabat Faraun Fouilles a Saqqarah* (Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale , 1928), p. 13.

48 Farouk Gomaà, *Chaemwese, Sohn Ramses' II und Hoherpriester von Memphis* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1973), p. 104.

49 Kitchen, p. 148.

50 John Baines, ''Ancient Egyptian concepts and uses of the past: 3rd to 2nd millennium BC evidence'', in Robert Layton (ed.) *Who needs the Past? Indigenous values and archaeology* (London: Unwin Hyman, 1989), p. 141.

51 Dominique Valbelle, *Les ouvriers de la tombe: Deir el-Médineh a l'époque ramesside* (Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1985), p. 42.

52 Grimal, pp. 289 - 292; Thomas Erick Peet, *The Great Tomb-Robberies in the Twentieth Egyptian Dynasty* (Oxford: Clarendon Press, 1930), pp. 172 - 174.

53 Hourig Sourouzian, ''Standing Royal Colossi of the Middle Kingdom Reused by Ramesses II'', Mitteilungen des Deutschen Archaologischen Instituts, Abteilung Kairo (Mdaik) Bd. 44 (1988), S. 229 -254 u. Tff. 62 - 75.

وانظر التمثال الموجود ببرلين لشخص أثناء الصلاة من عهد أمنمحات الثالث (1818 - 1772 ق. م)، وانظر المنقوش باسم الملك على الحزام، حيث نُقش خرطوش الملك مرنبتاح (1213 - 1204 ق. م) على الدعامة الخلفية:

Sourouzian, pp. 229 - 254, fig. 4:4a, b.

54 Christiane Ziegler & Francesco Tiradritti, *The Pharaohs,* no. 28 (Milan: Lombardia, 2002), p. 439.

55 Wildung, in Tait, pp. 64 - 65.

الحنين إلى الماضي ممثلاً بالرجوع إلى المكان القديم

في قصة سنوحى، وهي عمل أدبي يعود إلى الدولة الوسطى[56]، إشارة إلى أحد موظفي القصر الملكي الذي شهد حوادث مقتل الملك أمنمحات الأول. وعندما خشيَ أن يُتهم بذلك، هرب من مصر إلى سيناء، وأقام بها، وتزوج فيها. ولكنه عندما كبر في السنّ، حنَّ إلى مكانه الأول، واستأذن الملك سنوسرت الأول في العودة إليه، فرحب به الملك. ويصوِّر النص استقبال أولاد الملك لسنوحى، وقد أُطلقت عند مجيئه أصوات شبيهة بزغاريد الفرح. لذا، فإنّ هذا النص تجسيم لفكرة الحنين إلى المكان الماضي الذي يُشتاق إليه.

وقد كان الحنين إلى الماضي أحد الموضوعات المفضلة في أشعار عصر الرعامسة التي تشتمل على نغمة دينية فيها اشتياق إلى مدينة الإنسان القديمة؛ بالنظر إلى أنّ الحنين كان تجاه إله المدينة. وفي النص التالي تعبير عن ذلك بالقول: "قلبي قد انخلع، فهو يسرع إلى المكان الذي يعرفه. إنه يسافر نحو الأعلى.. إلى منف. ولكني أجلس [في البيت] وأنتظر قلبي الذي قد يخبرني بأحوال منف. لن تنجح أيّ مهمّة بيدي فقد رحل قلبي من مكانه. تعالَ إليّ يا بتاح، وخذني إلى منف، واجعلني أراك كما أرغب"[57].

كلمات دالة على الزمن في مصر الفرعونية

لقد عبَّر المصريون القدماء عن الماضي كما بيَّن ذلك إيريك أيهل في دراسته المتعلّقة باستخدام الكلمتين "Dt" و"Nhh". وهاتان الكلمتان تدمجان، عادةً، في الجملة نفسها؛ إذ تسبق إحداهما الأخرى كما في القول: "Dt r nhh"؛ بمعنى "أبدًا وإلى الأبد". ومن خلال اختبار أمثلة لاستخدام الجملة يبدو أنّ المصريين قد استخدموا "Dt"؛ بمعنى الماضي، وأنّهم استخدموا "Nhh"؛ بمعنى المستقبل الأبدي. وهذا يدلّ على أنّهم اتبعوا منهجًا متتابعًا في الجملة. وبناءً على ذلك يمكن تبيين الزمن على النحو الآتي:

Dt <------- الحاضر --------> Nhh

ماضٍ لزمن لانهائي   مستقبل لزمن لانهائي

وهذا يوضح أنّ المؤرخ كان يكتب الزمن من اللحظة الحاضرة إلى الماضي، ومن الحاضر إلى المستقبل. ومن ثمّة، فهو يقسِّم الأبدية إلى جزأين بطول غير معلوم يمكن أن يتلاقى وزمنَ الكاتب نفسه المتمثّل بزمن الحاضر[58].

تفسيرات لنظرة المصري القديم إلى الماضي[59]

توقفت فكرة الرجوع إلى الماضي من خلال النصوص، بعد الأسرة الثانية عشرة وخلال عصر الانتقال الثاني. وربما يرجع ذلك إلى ضعف تلك الفترة تاريخيًّا، وعدم شعور المصري القديم بالأمان. وقد عادت تلك الفكرة مرّةً أخرى مع نهاية عصر الانتقال الثاني[60]. فخلال الدولة الحديثة ازداد

56 Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, pp. 222 - 235; Aylward Blackman, ''Some Notes on the Story of Sinuhe and Other Egyptian Texts'', *JEA*, no. 22 (1982), pp. 35 - 44; Hans Goedicke, ''The Route of Sinuhe's Flight'', *JEA,* no. 43 (1957), pp. 77 - 85.

57 Ricardo Caminos, *Late Egyptian* Miscellanies (London: Oxford University Press, 1954), pp. 150 - 152; Siegfried Schott, *Ägyptische Liebeslieder mit Märchen und Liebesgeschichten,* no. 57 (Zürich: Artemis, 1950), p. 116; Jan Assmann, *The Search for a God in Ancient Egypt* (USA: Cornell University Press, 2001), pp. 22 - 25.

58 Uphill, pp. 23 - 24.

59 Ludlow Bull, ''Ancient Egypt'', in Robert Dentan (ed.), *The Idea of History in Ancient Near East* (New Haven: Yale University Press, 1955), p. 32; MarcVan de Mieroop, ''On Writing a History of the Ancient Near East'', *Bibliotheca orientalis,*vol. 54 (1997), pp. 285 - 305; Gerland Kadish, ''Historiography'', in Donald Redford, *The Oxford Encyclopedia Of Ancient Egypt*, vol. 11 (oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 108 - 111.

60 Baines, p. 140.

الاهتمام بالماضي على نطاق واسع، وأصبح ماضيها أكثر بعدًا. لذا، فإنّ استرجاعه يتطلب كثيرًا من الجهد. وعلى سبيل المثال، توجد عدّة نصوص تشير إلى الماضي والمواقع القديمة[61].

ولكن عندما اغتصب القائد حيرحور الحُكم، وعيَّن نفسه ملكًا على البلاد، ولم تكن له شرعية في حُكمها، قرَّر أن يبدأ مرحلةً جديدةً أطلق عليها "عصر النهضة"، باستخدام نظام جديد للسنوات وفقًا لهذا العصر. وهكذا، كان من الطبيعي أن يتوقف الرجوع إلى الماضي، وأن تتوقف الإشارة إليه؛ ومن ثمَّة بدأ عصر الانتقال الثالث[62]. غير أنّ الأسرة السادسة والعشرين شهدت اهتمامًا بالرجوع إلى الماضي ومحاكاةً للدولة القديمة، حتى أنّ جان عسمان Jan Assmann قال إنّه حدث في مصر ما يسمى "الثورة الثقافية"، وإنّه شُهد للمصريات بالعلم[63].

وتظهر فكرة العودة إلى الماضي في إطلاق أسماء وألقاب على أمراء وموظفين تعود إلى الدولة القديمة، وقد حاولت عدّة عائلات أن تجد جذورًا لها في الماضي[64]. وتظهر تلك الفكرة أيضًا في نقْل العمارة والفنون والنصوص من الفترات السابقة. ولهذا النقل علاقة بوجود محاولات سياسية لتشريع الماضي، وارتباط بالحنين إلى ما كانت عليه مصر من قوّة، ومحاولة للهرب من الحاضر بتمثّل الماضي؛ فربما كان الأمر، بالنسبة إلى الكهنة، متعلّقًا بحاجة اجتماعية وسياسية إلى إيجاد طرائق جديدة لتوطيد وضعهم وتثبيت مكانتهم. وربما كان متعلّقًا بهوية قومية بعد الاستقلال، ضدّ التأثير اليوناني الذي بدأ يتغلغل في تلك الفترة، أو بتعبير عن الصحوة الثقافية التي ميّزت الطبقة العليا من الطبقة الدنيا[65].

إنّ الباحث في ما تركه المصريون القدماء يجد أنّهم أدركوا الماضي، وشعروا به؛ وذلك من خلال حوليات الملوك، والسِّير الذاتية، ونصوص التمجيد. فنقْل النصوص القديمة التي ترجع إلى الدولة الوسطى في التعليم المدرسي هو تقدير للماضي وشعور بالتاريخ. وكتابة النصوص بلغة الدولة القديمة التي كانت تُتعلم هو تقدير للماضي ومحافظة عليه. وإعادة استخدام المباني القديمة والتماثيل وأسماء الملوك تُشير أيضًا إلى تقدير الماضي البعيد. وكذلك الشأن بالنسبة إلى إعادة استخدام الأحجار القديمة في البناء الأحدث؛ قصد الاهتمام بالماضي وتقديره.

ولعل نظرة المصري القديم إلى الماضي قد كانت بمنزلة اتجاه يُنظر فيه إلى الماضي على أنه أكثر مثاليةً وإيجابيةً لأنْ يحيا فيه أكثر من واقعه التاريخي الحاضر الذي يخلق في نفسه إرادة تقليد الماضي واسترجاع العادات القديمة. وربما كانت الإشارة إلى الماضي طريقةً قويةً لتشريع ما يُعمل في الحاضر[66]. فلعل تذكُّر المصريين القدماء لماضيهم يأتي بمنزلة مصدر للشرعية السياسية أو الثقافية؛ وذلك من خلال مقارنة أفعالهم بأفعال حدثت في الماضي، ومن خلال تأكيد أفعالهم بأفعال جرت في الماضي أيضًا.

ويجادل أنطونيو لوبرينو Antonio Loprieno[67] بأنّ مصر الفرعونية لم تعرف كتابة التاريخ من خلال كتَّاب من أمثال المؤرخ هيرودوت[68]، وهو الذي بُهر بحفظ المصريين القدماء لسجلات الماضي، أو ثيوسيدس Thucydides، وغيرهم ممّن أخذوا على عاتقهم دراسة الماضي وكتابته.

ويعتقد كريستوف آير Eyre Christopher[69] أنّه من الصعب أن نتخذ اتجاهًا واحدًا بشأن نظرة المصريين القدماء إلى الماضي أو اقترابهم منه؛ لأنّ انطباعاتهم المتعلّقة بالتاريخ لم تُسجَّل على نحوٍ واضح صريح في نصوص مكتوبة، وهو ما يجعلنا نتساءل إن كان هذا التاريخ تاريخ الذكريات أو تاريخ الحوادث.

---

61 Seters, pp. 160 - 172.

62 Grimal, p. 292.

63 Jan Assmann, *Ägypten. Eine Sinngeschichte* (München: Carl Hanser Verlag, 1996), pp. 377 -378.

64 Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, pp. 2 - 4.

65 Assmann, *Ägypten*, pp. 381 - 382.

66 Ludwig Morenz, ''Literature as a Construction of the Past in the Middle Kingdom'', in Tait, pp. 101 - 117.

67 Antonio Loprieno, ''Views of the Past in Egypt During the First Millennium BC'', in Tait, pp. 139.

68 John Elsner, ''From the Pyramids to Pausanias and Piglet: Monuments, Travel and Writing'' in Simon Goldhill & Robin Osborne (eds.), *Art and Text in Ancient Greek Culture* (Cambridge: University Press, 1994), pp. 229 - 235.

69 Christopher Eyre, ''Is Egyptian Historical Literature 'Historical' or 'Literary"'?, in Loprieno, pp. 415 - 433.



ويشير لوبرينو إلى أنّ ذلك التاريخ دائمًا يمثّل الحاضر، وكأنه يتبع خطوات الماضي[70]. ويرى أنّ الماضي بالنسبة إلى ملوك الدولة الحديثة وأفرادها من أمثال خع أم واست، نموذج كلاسيكي يُتفاخر به في الحاضر. أمّا الماضي بالنسبة إلى ملوك العصر المتأخر وأفراده، فهو الماضي الثقافي الذي فُقد. ومن ثمّة، فهو أحقُّ أن يُعاد استرجاعه حتى يكون له استمرار في العصر المتأخر نفسه[71].

ويرى إيريك هرننغ Erik Hornung أنّ المصريين القدماء قد تخيلوا الماضي أمامهم، وليس خلفهم[72]، وهو ما يشير إلى الدور المهمّ للذاكرة الثقافية في مصر. وقد عبّر عن ذلك كمب حين قال إنّ الماضي هو "رحم الثقافة"[73]. في حين يرى بعضهم أنّ لفكرة تذكُّر الماضي علاقة بالهوية الاجتماعية، على أنّه ثمّة من يرى أنّ الإشارة إلى الماضي والاقتباس منه قد ظهرَا في التاريخ المصري القديم خلال النصوص الجنائزية والأدبية، وفي العمارة، وظهرَا أيضًا خلال عصور التفكُّك السياسي والديني، وأنّ هذا الظهور كان دائمًا عاملًا داعمًا لاستخدام الماضي من أجل تقوية الدعائم الشرعية للحكم[74]. ويوجد استخدام آخر للماضي، وهو يهدف إلى الدعاية[75]، أكثر ممّا يهدف إلى البحث والتمعُّن في الحوادث التاريخية الماضية[76].

ويقول عبد العزيز صالح في فكرة الماضي: "تمثلت مراجع التاريخ لدى المصريين في أساطير دينية وفلسفية وأشعار طوالٍ وقصص شعبية وسجلات رسمية ونقوش للمعابد ومدونات ونُصب تذكارية. وظلت هذه المراجع قائمةً دائمًا. ولكنّها ظلت متفرقةً يعرف رجل الدين بعضها، ويتناقل الرواة بعضها، ويتيسر بعضها لفريق من موظفي الدولة، ويتهيأ بعضها للطالب المدرسي، ولكن بغير أنْ تظهر لها وحدة تجمعها، وبغير أنْ يظهر فيها كتاب واحد يقرؤه الجميع، وذلك دون شك هو أوضح الفروق التي تفرق بين ما كانت علية كتابة التاريخ المصري ودراسته وبين المفاهيم الحديثة للتاريخ"[77].

خلاصة

يمكننا أن نخلص إلى القول إنّه لم يقُم أحد بتدوين التاريخ في مصر الفرعونية مثلما فعل المؤرخ مانيوتن Manetho [78] عندما طلب إليه بطليموس الثاني أن يدوِّن التاريخ الفرعوني، فنظم قوائم الملوك في أُسَرٍ. ويدلُّ هذا النظام الذي اتبعه هذا المؤرخ على فهمة لفكرة الماضي والزمن فهمًا عميقًا، وهو ما لم يكن له مثيل في مصر الفرعونية.



70 Ibid., pp. 139 - 140.

71 Loprieno, pp. 152 - 153.

72 Erick Hornung, ‘‘Zum altägyptischen Geschichtsbewußtsein’ in H. Muller-Karpe (ed.), *Archaologie und Geschichtsbewußtsein, Kolloquien zur Allemeinen und Vergleichenden Archäologie,* vol. 3 (München: Beck, 1982), p. 20.

73 Kemp, p. 26.

74 Peter Der Manuelian, *Living in the Past: Studies in the Archaism of the Egyptian Twenty Sixth Dynasty* (London: Kegan Paul, 1994), p. 409.

75 Seters, p. 172 - 181.

76 Rolf Gundlach, ‘‘Geschichtsdenken und Geschichtsbild im pharaonischen Ägypten’’, *Universitas,* vol. 40 (Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 1985), pp. 443 - 455.

77 صالح، ص 334.

78 Manetho, *Aegyptiaca* (ed.), trans. William Gillian Waddell (London: Cambridge, 1940); Gerald P. Verbrugghe & John M. Wickersham, *Berossos and Manetho: Introduced and Translate Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996).

قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية

- صالح. عبد العزيز، **حضارة مصر القديمة وآثارها في الاتجاهات الحضارية العامة حتى أواخر الألف الثالثة ق. م**،القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2006.

المراجع الأجنبية

- Assmann, Jan. *Ägypten. Eine Sinngeschichte* .München: Carl Hanser Verlag, 1996.
- _____________. *Das kulturelle Gedächtnis Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* .München: Beck, 1992.
- _____________.*The Search for a God in Ancient Egypt* .USA: Cornell University Press, 2001.
- Breasted, James. *Ancient Records of Egypt* .Chicago: University of Chicago, 1906.
- Caminos,Ricardo. *Late Egyptian* Miscellanies .London: Oxford University Press, 1954.
- De Mieroop, Marc Van. ‘‘On Writing a History of the Ancient Near East’’, *Bibliotheca orientalis,* vol. 54 ,1997, pp. 285 – 305.
- Dentan.Robert (ed.).*The Idea of History in Ancient Near East* .New Haven: Yale University Press, 1955.
- Der Manuelian,Peter. *Living in the Past: Studies in the Archaism of the Egyptian Twenty Sixth Dynasty* .London: Kegan Paul, 1994.
- Wildung, Dietrich. ‘‘Aufbau und Zweckbestimmung der Königsliste von Karnak’’, *GM*, no. 9 ,1974, pp. 41- 48.
- _____________. ‘‘Zur Frühgeschichte des Amun-Temples von Karnak’’, *MDAIK*, no. 25 ,1969, pp. 212 - 219.
- Fitzenreiter, Martin (ed.). *Das Ereignis: Geschichtsschreibung zwischen Vorfall und Befund: Workshop vom 03.10. bis 05.10.08* .London: Golden House Publications, 2009.
- Gaál, Erno & Kákosy, László, *Studia Aegyptiaca* 2 .Budapest: ELTE, 1976.
- Gardine, Alan. *Hieratic Papyri in the British Museum* .London: British Museum, 1935.
- _____________.*The Tomb of Antefoker, Vizier of Sesostris I, and his wife Senet* .London: Allen & Unwin, 1920.
- _____________.*The Royal Canon of Turin*.Oxford: Oxford University, 1959
- Goedicke, Hans. *Re-used blocks from the Pyramid of Amenemhet I at Lisht* .New York: Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, 1971.
- Goldhill, Simon & Osborne, Robin (eds.). *Art and Text in Ancient Greek Culture* .Cambridge: University Press, 1994.
- Gomaà, Farouk. *Chaemwese, Sohn Ramses' II und Hoherpriester von Memphis* .Wiesbaden: Harrassowitz, 1973.
- Grimal, Nicolas. *A History of Ancient Egypt* .New Haven: Yale University Press, 1995.
- Helck, Wolfgang. *Die Lehre fur Konig Merikare* .Wiesbaden: Harrassowitz, 1988.
- Jéquier, Gustave. *Le mastabat Faraun Fouilles a Saqqarah* .Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale , 1928.
- Kemp, Berry. *Ancient Egypt Anatomy of Civilization* .London: Routledge, 1991.

- Kitchen, Ken. *Pharaoh Triumphant: The Life and Times of Ramesses II, King of Egypt* .Warminster: Aris & Phillips, 1982.
- Layton, Robert (ed.). *Who needs the Past? Indigenous values and archaeology* .London: Unwin Hyman, 1989.
- Lichtheim, Miriam. *Ancient Egyptian Literature*: *The Old and Middle Kingdoms* .London: University of California Press, 1975.
- ______________. *Ancient Egyptian Literature: Volume III*: *The Late Period* .London: University of California Press, 2006.
- Loprieno, Antonio (ed.). *Ancient Egyptian Literature* .Leiden: Brill, 1996.
- Manetho, trans. William Gillian Waddell. *Aegyptiaca.* London: Cambridge, 1940.
- Muller-Karpe, H. (ed.). *Archaologie und Geschichtsbewußtsein: Kolloquien zur Allemeinen und Vergleichenden Archäologie* .München: Beck, 1982.
- Negm, Maged. "Tourist Graffiti from the Ramesside Period", in *Discussions in Egyptology,*vol. 40 ,1998, p. 117.
- Newberry, Percy. *Beni Hasan* .London: Kegan Paul, 1893.
- Parkinson, Richard. *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt: A Dark Side to Perfection* .London: Continuum, 2002.
- ______________. *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings* .London: British Museum.
- ______________. *The Tale of Sinuhe and other Ancient Egyptian Poems* .Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Peet, Thomas Erick. *The Great Tomb-Robberies in the Twentieth Egyptian Dynasty* .Oxford: Clarendon Press, 1930.
- Petrie, W. M. Flinders**.** *Medum* .London: David Nutt, 1892.
- Posener, Georges, "Lehre für Merikare", *LÄ* III ,1982, pp. 986 – 987.
- Quack, Joachim. *Studien zur Lehre für Merikare* .Wiesbaden: Harrassowitz, 1992.
- Quirke, Stephen. *Egyptian Literature 1800BC*: *Questions and Readings* .London: Golden House Publications, 2004.
- Redford, Donald. *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books: A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History* .Canada: SSEA Publications, 1986.
- Redford, Donald. *The Oxford Encyclopedia Of Ancient Egypt*, vol. 11 .oxford: Oxford University Press, 2001.
- Reisner, George. "Inscribed Monuments from gebel Barkel", *ZÄS,* no. 66 ,1931, pp. 89 - 100.
- Rice, Michael. *Who's Who in Ancient Egypt* .New York: Routledge, 1999.
- Sauneron, Serge. "La tradition officielle relative à la XVIII dynastic d'après un ostracon de la Vallée des Rois", *Chronique d'Égypte*, no. 26 ,1951, p. 46.
- Schott, Siegfried. *Ägyptische Liebeslieder mit Märchen und Liebesgeschichten* .Zürich: Artemis, 1950.
- Seters, John. *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* .New Haven and London: Yale University Press, 1983.
- Seth, Kurt. *Imhotep, der Asklepios der Aegypter* .Leipzig: Untersuchungen, 1909.
- Simpson, William (ed.). *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry* .New Haven and London: Yale University Press, 1972).

- Tait, John (ed.). '*Never had the like occurred': Egypt's view of its past* .London: University College London, 2003.
- *Urkunden des ägyptischen Altertums* .Berlin: Akademie Verlag, 1961.
- Valbelle, Dominique. *Les ouvriers de la tombe: Deir el-Médineh a l'époque ramesside* .Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1985.
- Vandier, Jacques. *Mo'alla: la Tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sebekhotep* .Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1950.
- Verbrugghe, Gerald P. & Wickersham, John M. *Berossos and Manetho: Introduced and Translated Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt* .Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- Von Beckerath, Jürgen. ''Die Dynastie der Herakleopoliten'', *ZÄS*, no. 93 ,1966, pp. 13 – 20.
- *Zeitschrift Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, no.102 ,1952.
- Ziegler, Christiane & Tiradritti, Francesco. *The Pharaohs* .Milan: Lombardia, 2002.



بلال الأرفه لي | *Bilal Orfalli
موريس بومرانتز | **Maurice Pomerantz

مقامات بديع الزمان الهمذاني: النص والمخطوطات والتاريخ

The Maqāmāt of Badīʿ al-Zamān al-Hamadhānī: Text, Manuscript and History

تبدأ هذه المقالة رحلة البحث عن نص الهمذاني في التراث المخطوط، واصفةً بعض مزايا هذا النص وتاريخ تشكيله، فتعالج قضيـة جمع المقامـات، وخصائص مجموع مقامات الهمـذاني بصفتها عملاً أدبيًا في ضوء مخطوطـات النص التي وصلتنا، وتعـرض المـادّة الأدبية التـي لم تتضمنها طبعة محمد عبده التي نُشرت أواخر القرن التاسـع عـشر. تخلص المقالة إلى أن مجمـوع مقامات الهمذاني، قبل طبعة محمد عبده، كان مدوّنة متغيرة نمَت على مرّ الزمن بتأثير من مجموع مقامات أبي محمد الحريري.

This article represents the preliminary findings of a study of the textual history of the *Maqāmāt* of Badīʿ al-Zamān al-Hamadhānī. The article discusses different extant manuscript collections of the *Maqāmāt*, examines the ways that the different manuscript recensions of the *Maqāmāt* reflect features of the work's literary history, and presents new material absent in the most commonly available version of the *Maqāmāt*, that published by noted Egyptian scholar Muhammad Abdu during the nineteenth century. The conclusion of the article argues that prior to the edition of ʿAbduh, the *Maqāmāt* of al-Hamadhānī was an open corpus that grew as a result of the influence of the larger collection of Abū Muḥammad al-Ḥarīrī

* صاحب كرسي صوفيا للدراسات العربية في جامعة ولاية أوهايو.
** أستاذ الأدب العربي في جامعة نيويورك-أبو ظبي.

مقدّمة[1]

شكّلت مقامات بديع الزمان الهمذاني (ت 398هـ/1008م) موضوع دراسة لعدد كبير من الكتب والمقالات في حقل الدراسات العربية[2]. ونظرًا إلى أنّ الهمذاني هو مبدع هذا الفن الذي ترك أثرًا كبيرًا في الأدب العربي والعالمي عامّة على مدى أكثر من ألف سنة، فإنّ مقاماته تكتسب أهمية خاصة. لكن، على الرغم من هذه الأهمية، ومنذ صدور طبعة محمد عبده لمقامات الهمذاني سنة 1889، لم تطرح الدراسات عن المقامات أسئلة عن التاريخ النصي لهذا العمل؛ فقد ساد الاعتقاد أنّ محمد عبده عدّل النص في مواضع قليلة ليتوافق مع العرف الأخلاقي السائد في عصره، وفي ما عدا ذلك رسخ في أذهان الدارسين أنّ النص المطبوع يمثّل ما قاله الهمذاني، وبذلك أضحى نص محمد عبده، بكلّ سلبياته وأخطائه، في الغالب، المرجع المعتمد عند الحديث عن مقامات الهمذاني. ولا ريب في أنّ الاعتماد على نص محمد عبده يشكّل عقبة أمام الدارسين الراغبين في تحليل النص، ويحرمهم في الوقت نفسه فهْمَ البيئة الأدبية التي شكّلت النص الأدبي ورعته.

وليس أدلّ على ما نذهب إليه من أنّ المستشرق البريطاني د. س ريتشاردز Donald Sidney Richards نشر في سنة 1991 مقالة يبيّن فيها خطورة الاعتماد على طبعة محمد عبده، مشيرًا إلى أنّ عددًا من خصائص النص التي سلّم بها الدارسون على أنها من نتاج الهمذاني، كعناوين المقامات وترتيبها، لا يمتّ إلى الهمذاني بصلة، بل هو نتيجة تناقل النص ونسخه عبر العصور[3].

بيّنت دراسة حديثة لإبراهيم جريس صعوبة تأويل نص الهمذاني في غياب طبعة علمية، مظهرةً أنّ اعتماد الدارسين على الرواية المتأخّرة لنص الهمذاني أفضى إلى تحليل مفردات وعبارات دخيلة على النص الأصلي[4]. ويتّخذ جريس المقامة البشرية موضوعًا لدراسته، وهي المقامة التي شكّك عدد من الباحثين في صحة نسبتها إلى الهمذاني، وذلك لخلوّها من بعض خصائص مقامات الهمذاني الرئيسة. إلّا أنّ جريس يثبت أنّ المقامة البشرية موجودة ضمن أقدم مجموع لمقامات الهمذاني (فاتح 4097)، الأمر الذي يعزّز نسبتها إليه. ومن هنا نرى أنّ الدراسة الفيلولوجية لنص الهمذاني في ضوء تاريخ النص ستشكّل الأساس السليم الذي يقوم عليه التحليل الأدبي للنص.

تبدأ مقالتنا هذه رحلة البحث عن نص الهمذاني في التراث المخطوط، واصفةً بعض مزايا هذا النص وتاريخ تشكيله. يعالج القسم الأول من المقالة قضية جمع المقامات، ويتناول القسم الثاني خصائص مجموع مقامات الهمذاني كعمل أدبي في ضوء مخطوطات النص التي وصلتنا، في حين يركّز القسم الثالث على المادة الأدبية التي لم تتضمّنها طبعة محمد عبده، أكثر الطبعات شيوعًا. وتخلص المقالة إلى أنّ مجموع مقامات الهمذاني، قبل طبعة محمد عبده، كان مدوّنة متغيّرة نَمَت على مرّ الزمن بتأثير من مجموع مقامات الحريري.

جمع المقامات

غالب الظن أنّ مقامات الهمذاني لم تكن تمثّل عنده عملًا أدبيًا متكاملًا، على الأقل في المرحلة الأولى من تأليفها؛ فالشاعر مثلًا يبدأ بنظم القصائد ومن ثمّ يجمعها في ديوان حين يتشكّل لديه عدد كافٍ منها، ويمكن للشاعر أن يضيف قصائد إلى ديوانه المجموع في مرحلة لاحقة. وغالبًا ما يجمع الديوانَ أحدُ المقرّبين من الشاعر أو رواته في حياته أو بعد وفاته. هذا الأمر يصحّ أيضًا في دواوين الرسائل والخطب، ولعلّه الأقرب إلى الصواب أيضًا في ما يتعلّق بمقامات الهمذاني وجمعها.

1 يدين الباحثان لرمزي بعلبكي ووحيد بهمردي لقراءتهما مسوّدة هذا البحث والتعليق عليها، ولمحمد كاظم رحمتي لتزويدهما بنسخ من مخطوطات مقامات الهمذاني من إيران، ولمكتبات السليمانية، ومدرسة اللغات الشرقية والأفريقية School of Oriental and African Studies (SOAS)، وجامعة يال Yale University لتعاونها في إنجاز هذا العمل.

2 انظر البيبليوغرافيا المتضمّنة في:

Jaakko Hämeen-Anttila, *Maqama: A History of a Genre*, Diskurse der Arabistik; 5 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2002).

3 Donald Sidney Richards, "The *Maqāmāt* of al-Hamadhānī: General Remarks and a Consideration of the Manuscripts," *Journal of Arabic Literature*, vol. 22 (1991), pp. 89-99.

4 Ibrahim Geries, "Badīʿ al-Zamān al-Hamadhānī's *Maqāma* of Bishr b. 'Awāna (al-Bishriyya)," *Middle Eastern Literatures*, vol. 14 (2011), pp. 121-153 especially pp. 125-126.

لقد عالج عدد من الدارسين قضية جمع مقامات الهمذاني، نظرًا إلى أهمية النص التاريخية والأدبية، فطرحوا غير فرضية حول هذا الجمع. وأوّل هؤلاء الدارسين كان د. س ريتشاردز الذي قسّم مخطوطات الهمذاني إلى المجموعتين التاليتين:

- المجموعة العثمانية العائدة إلى القرن 9هـ/15م، والممثّلة في ستة مخطوطات، يحوي كلّ منها 50 مقامة.
- المجموعة الأوّلية، من القرن 6هـ/12م إلى القرن 8هـ/14م والممثّلة بثلاثة مخطوطات تحتوي على 19، 33، و40 مقامةً بترتيب مختلف عن المجموعة العثمانية.

أما هامين- أنتلّا Hämeen-Anttila، فيطرح في كتابه عن تاريخ فن المقامة *Maqama: A History of the Genre* فكرة وجود مجموعة من مقامات الهمذاني في شمال أفريقيا تتضمّن ما بين 20 و30 مقامة. يعتمد هامين-أنتلّا في طرحه على دراسة ريتشاردز، وعلى عبارة لابن شرف القيرواني (ت 460هـ/1067م) في "مسائل الانتقاد" تشير إلى أنّ مجموع مقامات الهمذاني 20 مقامة، وعلى الاقتباسات التي يسوقها أبو إسحق إبراهيم بن علي الحصري (ت بعد 1021-22/413م) في كتابه **زهر الآداب**. يشير هامين- أنتلّا إلى أن هذه المجموعة الصغيرة المكوّنة من 20 مقامة تعود إلى القسم الأول من مقامات الهمذاني وفقًا لترتيب طبعة محمد عبده[5]. وبناءً على ما يشير إليه هامين- أنتلا، من المحتمل وجود مجموعة قديمة لمقامات الهمذاني بين أيدي النسّاخ، خاصةً أن الهمذاني وضع عددًا من المقامات وأشار إليها في مناظرته المشهورة مع أبي بكر الخوارزمي (ت 383هـ/993م) قبل وضعه مقامات أخرى متأخّرة زمنًا، منها تلك التي يمدح فيها خلف بن أحمد الذي تولّى حكم سجستان سنة 393هـ/1003م. ويبقى طرح هامين- أنتلّا فرضية ما لم يتمّ اكتشاف مخطوط لهذا المجموع الافتراضي المبكّر.

على الرغم من غياب مثل هذا المخطوط، لا شكّ في أنّ مقامات الهمذاني كانت منتشرة ومتداولة في أثناء حياته أو بُعيد وفاته؛ فعلاوة على اقتباسات الحصري المطوّلة، يقتبس معاصره أبو منصور الثعالبي (ت 429هـ/1039م) من مقاماته في **ثمار القلوب** و**يتيمة الدهر**[6]. ولئن كان الثعالبي قد التقى الهمذاني، فمن غير المرجّح أن يكون الحصري قد التقاه، خاصةً أنّ الهمذاني لم يغادر فارس، والحصري لم يسافر إليها، وهذا ممّا يرجّح أن يكون الحصري قد اعتمد على مصدر مكتوب كان موجودًا في شمال أفريقيا عند تأليفه **زهر الآداب**.

خصائص مجموع المقامات في ضوء التراث المخطوط

من البديهي أن يلاحظ متلقّو مقامات الهمذاني، قرّاءً ومستمعين، نوعًا من التشابه بين مقامة وأخرى، وأن ينظروا إليها على أنها عمل متجانس في كثير من جوانبه. ومن البيّن أنّ هؤلاء المتلقّين لم يلقَوا صعوبة في إدراك مفهوم المقامة، على جدّته، وذلك لأنّ المقامات، بطبيعتها، مجموعة من "الأخبار" يرويها شخص واحد عن نفسه أو عن رحلات شخص آخر ومغامراته. ومع أنّ الراوي والبطل وهميان، فإنّ عملية جمع هذه الأخبار في كتاب واحد لم تكن غريبة عن بيئة حفلت بالأسانيد والمرويات؛ فمجموع المقامات يشبه إلى حدٍّ ما المسند الذي يجمع مرويات شخص واحد، وتصبح الرواية بذلك هي ناظم الكتاب الرئيس[7].

ويبدو أنّ النسّاخ اعتمدوا في جمعهم مقامات الهمذاني في مجلّد واحد على فهمهم لمصطلح المقامة كما تبلور في مرحلة لاحقة لزمن المؤلّف نفسه، أي بعد أن نشأت مجموعات أدبية، من مثل مجموعة ابن ناقيا (ت 485هـ/1122م) بمقاماتها العشر، أو - بصورة أخص- مجموعة أبي القاسم الحريري (ت 516هـ/1122م) بمقاماتها الخمسين. إنّ مخطوطات مقامات الهمذاني تشير إلى وعي متزايد بخصائص مجموعات المقامات التي تمثّل كتبًا مستقلّة ومتكاملة عضويًا، وهذا يتبدّى في كتابة مقدّمات للمجموعة الواحدة، والالتزام بوحدة الشخصيات الرئيسة، والتقيد بعدد ثابت للمقامات في المجموعة الواحدة.

---

5 Hämeen-Anttila, *Maqama: A History of a Genre*, pp. 118-119.

6 أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي، **ثمار القلوب في المضاف والمنصوب** ، محمد أبو الفضل إبراهيم (محقق) (القاهرة: دار المعارف، 1985)، ص 203 ؛ وللاقتباسات من "يتيمة الدهر"، انظر مقالة إبراهيم جريس:
Ibrahim Geries, "On Jaakko Hämeen-Antilla, *Maqama*: *A History of a Genre*" *Middle Eastern Literatures*, vol. 8 (2005), pp. 187-195, esp. p. 188.

7 انظر:
Gregor Schoeler, *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read*, Shawkat M. Toorawa (trans.), The New Edinburgh Islamic Surveys (Edinburgh: Edinburgh University press, 2009), p. 79.

المقدّمات

غالبًا ما تتضمّن الكتب العائدة إلى القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي مقدّمات، ولو جمع الهمذاني مقاماته بنفسه لكان من المتوقّع أن يقدّم لها بنفسه[8]؛ فمنذ مجموع ابن ناقيا، صار من المعتاد أن يقدّم مؤلف أي مجموعٍ للمقامات عمله الأدبي، مُظهرًا دوره التأليفي بصيغة المتكلّم. ومع أنّ مخطوطات مجموع مقامات الهمذاني تبدأ غالبًا بمقدّمة، فإنّ من الملاحَظ أنّ هذه المقدّمة ليست من وضع الهمذاني نفسه، وتلك صفة تميز مجموعه عن سائر المجموعات اللاحقة. ونجد في مخطوطات مقامات الهمذاني العائدة إلى ما قبل القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي[9] مقدّمتين مختلفتين، في اثنتين منهما أضافهما النسّاخ، فمقدّمة مخطوطة مدرسة اللغات الشرقية والأفريقية (ورقة 2أ) هي:

"فهذا ممّا أملاها الأستاذ الإمام الفاضل أبو الفضل بديع الزمان أحمد بن الحسين الهمذاني روايةً عن عيسى بن هشام من مقامات أبي الفتح الإسكندري".



مقدّمة مخطوطة مدرسة اللغات الشرقية والأفريقية، ورقة 2أ

أمّا في مخطوطة آيا صوفيا 4283، فنجد المقدّمة التالية:

"هذه المقامات أملاها الأستاذ أبو الفضل أحمد بن الحسين الهمذاني بنيسابور وذكر أنّه أنشأها على لسان أبي الفتح الإسكندري ورواها عن عيسى بن هشام وذكر غيره أنها من إنشاء أبي الحسين أحمد بن فارس وتواتر الخبر بذلك".

---

8 انظر:
Bilal Orfali, "The Art of the *Muqaddima* in the Works of Abū Manṣūr al-Thaʿālibī (d. 429/1039)," in: Lale Behzadi & Vahid Behmardi (eds.), *The weaving of words: Approaches to classical Arabic prose*, Beiruter Texte und Studien; 112 (Beirut: Orient-Institute; Würzburg: Ergon in Kommission, 2009), pp. 181-202.
ويشير غريغور شولر في كتابه عن المروي والمكتوب في الفترة الإسلامية المبكّرة:
Gregor Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, Uwe Vagelpohl (trans.), James E. Montgomery (eds.), Routledge Studies in Middle Eastern Literatures; 13 (London: Routledge, 2006), p. 46.
إلى التمييز في الثقافة اليونانية بين مدوّنات الباحث الشخصية *hypomnēma* والكتب الأدبية التي تُؤلّف وفقًا لمعايير ثابتة *syngramma*.

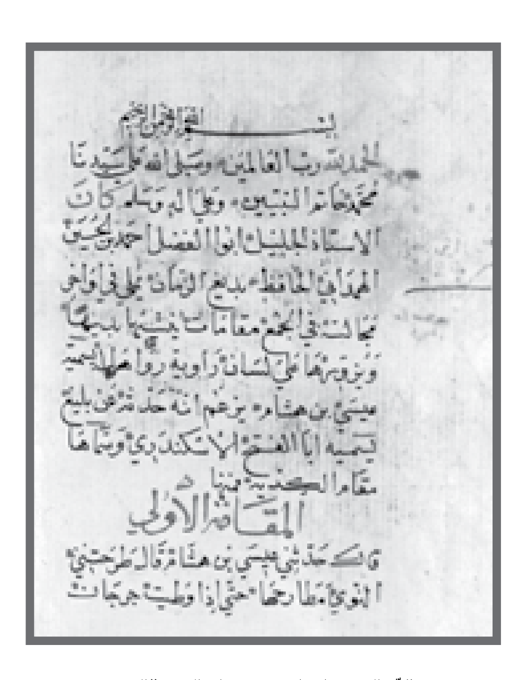
9 مط فاتح 4097 (520هـ/ 1126م)، ومط مدرسة اللغات الشرقية والأفريقية 47280 (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، ومط يال سالسبري 63 (603هـ/ 1206م)، ومط آيا صوفيا 4283 (692هـ/ 1225م)، ومط باريس 3923 (8هـ/ 14م).


بسم الله الرحمن الرحيم
هذه مقامات أملاها الأستاذ أبو الفضل أحمد بن الحسين
الهمذاني بنيسابور وذكر أنه أنشأها على لسان أبي الفتح
الإسكندري ودونها عن عيسى بن هشام وذكر غيره
… أبي الحسن أحمد بن فارس … ذلك

مقدّمة مخطوطة آيا صوفيا 4283

وجدير بالذكر هنا أنّ مخطوط باريس 3923 (ورقة 3أ) -وهو المخطوط الوحيد بين المخطوطات الخمسة الأقدم الذي يجمع بين رسائل الهمذاني ومقاماته- يتحدّث عن المقامات لا بوصفها عملاً أدبيًا مستقلاً، بل بصفتها "من المقامات التي أملاها على ألسنة المكدّين"، ملمحًا بذلك إلى أنها مجموعة من مقامات فردية وليست عملاً أدبيًا متكاملًا.

أما في ما يتعلّق بالمخطوطات المتأخّرة نسبيًا، فمخطوط نور عثمانية 4270 (1064هـ/1654م)، ومخطوط ولي الدين أفندي 2640 (1126هـ/1714م)، ومخطوط رئيس الكتّاب 912 (1130هـ/1718م)، يبدأ كلّ منها بمقدّمة متأثّرة إلى حدّ بعيد بعبارة ابن شرف القيرواني في "مسائل الانتقاد"، ولا سيما منها قوله أنّ بديع الزمان الهمذاني "زوّر" المقامات التي أنشأها "بديهةً" على لسان راوية يدعى عيسى بن هشام يزعم أنّه سمعها عن بليغ يسمّيه أبا الفتح الإسكندري[10].


بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا
محمد خاتم النبيين وعلى آله وسلم كان
الأستاذ الجليل أبو الفضل أحمد بن الحسين
الهمذاني الحافظ بديع الزمان يملي في أواخر
مجالسه في الجمع مقامات ينشئها بديهة
ويرويها على لسان راوية …
عيسى بن هشام يزعم أنه حدثه عن بليغ
يسميه أبا الفتح الإسكندري وهذا …
… منها
المقامة الأولى
… حدثني عيسى بن هشام قال طرحتني
النوى مطارحها حتى إذا وطئت جرجان

مقدّمة مخطوط نور عثمانية، ورقة 1ب

10 يصرّح أحمد بن عبد المؤمن الشريشي (ت 620هـ/ 122م) في **شرح مقامات الحريري**، محمد عبد المنعم خفاجي (مشرف ومصحّح) (بيروت: المكتبة الثقافية، 1952)، ص 15-1، بأنّ الهمذاني كان يؤلّف مقاماته "ارتجالاً" في ختام مجلسه وفقًا لأغراض يقترحها الحضور.

الشخصيات الرئيسة

يُلاحَظ في مجموعات المقامات ثبات الشخصية والراوية؛ ففي ما يتعلّق بمقامات الهمذاني، من الشائع عدّ الراوية عيسى بن هشام وعدّ البطل الرئيس أبا الفتح الإسكندري. غير أنّ فكرة ثبات الراوية والبطل لم تكن ضرورةً في بدايات التأليف في المقامات، ولم تغدُ كذلك إلى أن بدأ متلقّو مقامات الهمذاني تأويل النص والتفاعل معه.

فعلى سبيل المثال، تقتصر مجموعة مقامات ابن ناقيا على بطل واحد (اليشكري)، ولكن الراوية يتغيّر من مقامةٍ إلى أخرى؛ فمجموعة مقاماته تنتظم بعامل المكان (بغداد)، وتختلف بهذا اختلافًا كبيرًا عن النمط الهمذاني القائم على حركة الراوي والبطل[11]. ويبدو أنّ التزام الحريري براوية وبطلٍ ثابتين في مجموعة مقاماته (الحارث بن همام وأبو زيد السَّروجي) كان ذا أثرٍ كبير في تأليف المقامات التي تلت عصر الحريري.

وبالعودة إلى أقدم مخطوط لمقامات الهمذاني، مخطوط فاتح 4097، نرى أنّه يتضمّن مقامات لا يرويها عيسى بن هشام. فهذا المخطوط، على سبيل المثال، يتضمّن المقامة البشرية، وهي مرويّة، كما يشير إبراهيم جريس، على لسان الحسن (أو الحسين) بن محمد الفارسيني[12]. وكذلك المقامة الصيمرية مرويّة على لسان شخصية حقيقية، أي محمد بن إسحق المعروف بأبي العنبس الصيمري المتوفّى سنة 275 هـ/888 م[13].

إذًا، لم تكن شخصية الراوية الواحد عاملًا أساسيًا في مجموعات المقامات الأولى، كذلك الأمر بالنسبة إلى شخصية البطل الواحد، وهذا أمرٌ بيّنٌ في مقامات الهمذاني؛ إذ من المعروف أنّ البطل متغيّر في مقامات الهمذاني، وأنّ أبا الفتح الإسكندري، وإن كان يظهر في غالبية المقامات، ليس الشخصية الوحيدة، بل هناك شخصيات أخرى تظهر في المقامات المدحية الموجّهة إلى الأمير خلف بن أحمد، وتقوم أيضًا بدورٍ احتيالي[14].

ليس من دليل على أنّ مقامات الهمذاني كانت متداولة بصفتها مجموعة أدبية واحدة في زمانه، غير أنّ الهمذاني نفسه يشير إلى مقاماته في مناظرته المشهورة مع أبي بكر الخوارزمي على أنها "مقامات الإسكندري"، وأنّ عمله كان "رواية" هذه المقامات[15]. وجدير بالذكر أنّ المقامة الأسدية تبدأ بالعبارة التالية: "حدّثنا عيسى بن هشام قال كان يبلغني من مقامات الإسكندري ومقالاته ما يَصغى إليه النفور وينتفض له العصفور"[16]. ويستدلّ من هذه الإشارات أنّ الهمذاني نأى بنفسه عن عمله الأدبي كمؤلّف مباشر له، ولعل الظاهر يوحي بأنّ المقامات هي من تأليف الإسكندري.

عدد المقامات في المخطوطات وترتيبها

نبّه د. س ريشاردز إلى أنّ ترتيب المقالات في مخطوط فاتح 4097، وهو الأقدم كما أشرنا سابقًا، مختلف عن ترتيب طبعة محمد عبده. وهذا الترتيب القديم للمقامات مماثل للترتيب المعتمد في مخطوط مدرسة اللغات الشرقية والأفريقية 47280 العائد إلى القرن التاسع عشر الميلادي والمنسوخ

---

11 للسفر والانتقال في مقامات الهمذاني، انظر مقالة: محمد بريري، "الرحيل في ’مقامات‘ بديع الزمان الهمذاني: الإيحاءات والمغزى"، **ألف**، العدد 26 (2006)، ص 158-138.

12 انظر مناقشة إبراهيم جريس لهذه الشخصية في:

Geries, "Badīʿ al-Zamān al-Hamadhānī's *Maqāma* of Bishr b. 'Awāna (al-Bishriyya)," p. 130.

إلاّ أنّ جريس لم يتوصّل إلى تحديد تلك الشخصية، وجدير بالذكر أنّ الهمذاني في مخطوط باريس 3239 يقتبس شعرًا لبركويه الزنجاني برواية أبي عبد الله الفارسيني، والذي قد يكون الراوية نفسه للمقامة البشرية.

13 انظر:

Hämeen-Anttila, *Maqama: A History of a Genre*, p. 44.

14 المصدر نفسه، ص 60.

15 انظر عبارة الهمذاني: "... تجهيز قدح علينا فيما روينا من مقامات الإسكندري"، في: أحمد بن الحسن بن يحي بديع الزمان الهمذاني، **كشف المعاني والبيان عن رسائل بديع الزمان**، إبراهيم بن السيد علي الأحدب الطَّرابلسي الحنفي (محقّق) (بيروت: دار التراث، [د.ت.])، ص 390-389؛ ومط باريس 3239، ورقة 2أ.

16 أحمد بن الحسن بن يحيى بديع الزمان الهمذاني، **مقامات بديع الزمان الهمذاني**، محمد عبده (محقق) ، ط 10 (بيروت: دار المشرق، 2002)، ص 29.
ومن الملاحظ هنا أنّ رواية مخطوط فاتح 4097 ومخطوط يال 63 هي: "ما يُصغي إليه الفُور"، ويبدو أن كلمة "الفُور"، جمع فائر، وهي الظباء (انظر اللسان "فور")، قد استُبدلت بـ "النفور".

عن مخطوط أقدم يعود إلى سنة 562هـ/1166-7م، ومخطوط يال- سالسبري Yale, Salsbury Manuscript 63 المنسوخ في سنة 603هـ/1206م. إنّ التشابه بين هذه المخطوطات، من حيث الترتيب، يشير إلى علاقة بينها؛ وقد يسوّغ افتراض وجود مجموع لمقامات الهمذاني بين أيدي النسّاخ يعود إلى ما قبل سنة 520هـ/1126م، أي بما يربو على القرن من وفاة الهمذاني. وجدير بالذكر أنّ وجود أربعين مقامة في المخطوط الأقدم ربما يكون محاكاة لمجموعات الحديث المتضمّنة أربعين حديثًا[17].

وعلى الرغم من وجود أربعين مقامةٍ في المخطوط الأقدم، فإنّ عدد المقامات في مخطَوطي يال-سالسبري ومدرسة اللغات الشرقية والأفريقية يصل إلى خمسين. أمّا المقامات العشر الإضافية، فهي إمّا مُلَح للهمذاني وإمّا مقامات أخرى منسوبة إليه.

يرى هامين- أنتلّا أنّ مُلَح الهمذاني التي يغيب عنها الراوي والبطل، كانت قيد التداول خارج مجموعة المقامات ومجموعة الرسائل، وأنّ جامعًا مجهولًا قد زادها على مجموع المقامات[18]. أمّا إبراهيم جريس، فيخلص إلى أنّ هذه المُلَح أخبار وإنشاءات للهمذاني أو عنه، وأنها عُدّت مقامات في مرحلة لاحقة[19]. ومن الملاحَظ أنّ مخطَوطيْ يال- سالسبري ومدرسة اللغات الشرقية والأفريقية يتضمّنان سبع مُلَح تقع في نهاية المجموعتين تقريبًا (بترتيب 43-37 في مخطوط يال-سالسبري و50-43 في مخطوط مدرسة اللغات الشرقية والأفريقية).

يضيف مخطوطا يال-سالسبري ومدرسة اللغات الشرقية والأفريقية ثلاث مقامات ليصل العدد الإجمالي إلى خمسين؛ ففي مخطوط يال - سالسبري نجد مقامةً على هيئة رسالة، والمقامتين المطلبية والطبّية (وهذه الأخيرة ليست موجودة في طبعة محمد عبده)[20]، ونجد في مخطوط مدرسة اللغات الشرقية والأفريقية ثلاث مقامات لم تتضمّنها طبعة محمد عبده، ولمّا كانت غير مسمّاة ارتأينا أنّ نسمّيها الهمذانية والشريفية والخاتمية (أنظر جدول المقارنة بين المخطوطات في الملاحق).

من اللافت حقًّا أنّ نموّ مجموع مقامات الهمذاني من 40 إلى 50 قد حصل في القرن نفسه الذي ألّف فيه الحريري مقاماته الخمسين، الأمر الذي ينمّ عن أثرٍ لمجموع الحريري في تشكّل المجموع الهمذاني، خاصةً بعد ذيوع صيت مقامات الحريري وتفوّقها من حيث الشهرة على مقامات الهمذاني[21]. علاوة على ذلك، يبدو أنّ مدلول كلمة مقامة في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي يختلف عن مدلولها في عصور لاحقة، وهو أمر يفسّر إدخال المُلَح الهمذانية إلى مجموع المقامات في الفترة المبكّرة. ويبدو أنّ النسّاخ في ذلك القرن كانوا مطّلعين على مادّة أدبية تصلح لأن تُنسب إلى الهمذاني على أنها مقامات. ولسنا ننسى في هذا المجال أنّ المقامات الستّ المدحية (الناجمية، والخَلَفية، والنيسابورية، والملوكية، والسارية، والتميمية) لا وجود لها في مخطوطات المقامات التي ترجع إلى ما قبل القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي.

يبدو أنّ النسّاخ، أو بعض متلقّي النص، كانوا على وعي ببعض المسائل المتعلّقة بمجموع مقامات الهمذاني؛ من ذلك مثلًا أنّ قارئًا لمخطوط فاتح أضاف في الورقة 2أ منه ما يلي:

"رأيت له مقامتين ليستا هنا أحداهما خمرية وأوّلها اتفق لي في عنفوان الشبيبة والأخرى طبّية أوّلها عن لي الاجتياز ببلاد الأهواز وعدّة المقامات أربعمائة قاله مصنفها والثعالبي".

---

17 نجد في مخطوط فاتح 4097 (ورقة 2أ) العبارة التالية: "كتاب المقامات الأربعين". وفي ما يتعلّق بمجموعات الحديث الأربعينية، انظر:
Jonathan A. C. Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Foundations of Islam (Oxford: Oneworld Publications, 2009), pp. 55-56.

18 Hämeen-Anttila, *Maqama: A History of a Genre*, p. 77.

19 Geries, "Badīʿ al-Zamān al-Hamadhānī's *Maqāma* of Bishr b. 'Awāna (al-Bishriyya)," p. 130.

20 انظر:
Bilal W. Orfali and Maurice A. Pomerantz, "A Lost Maqāma of Badīʿ al-Zamān al-Hamaḏānī?" *Arabica*, vol. 60 (2013), pp. 245–271, esp. p. 248.

21 يقول أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي، على سبيل المثال في **صبح الأعشى في صناعة الإنشا** (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1919)، ص 110-14: "واعلم أن أوّل من فتح باب عمل المقامات علّامة الدهر وإمام الأدب البديع الهمذاني فعمل مقاماته **المشهورة المنسوبة إليه**، وهي في غاية من البلاغة وعلوّ الرتبة في الصنعة، ثم تلاه الإمام أبو محمد القاسم الحريري فعمل **مقاماته الخمسين** المشهورة فجاءت نهاية في الحسن وأتت على الجزء الوافر من الحظّ وأقبل عليها الخاص والعام حتّى أنست مقامات البديع وصيرتها كالمرفوضة". والملاحظ هنا أن القلقشندي يتحدّث عن خمسين مقامة للحريري بينما يشير إلى مقامات مشهورة منسوبة إلى الهمذاني من دون تحديد عددها.

مخطوط فاتح، ورقة 2أ

ويمكن، استنادًا إلى ما سبق، وبالعودة إلى 40 مخطوطًا لمجموع مقامات الهمذاني، تقسيم مخطوطات المجموع إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى، وهي أكثر المجموعات تجانسًا، تتألّف من المخطوطات الخمسة الأقدم، وهي: فاتح 4097 ومدرسة اللغات الشرقية والأفريقية 47280 ويال - سالسبري 63 وآيا صوفيا 4283 وباريس 3923.

المجموعة الثانية مكوّنة من 20 مخطوطًا تعود إلى ما بين القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي إلى القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي. تعتمد هذه المخطوطات ترتيب مخطوط فاتح 1097، وتتضمّن عددًا آخر من المقامات والمُلَح، من بينها الهمذانية والشريفية والخاتمية.

المجموعة الثالثة تتضمّن 15 مخطوطًا تعود إلى ما بين القرن العاشر الهجري/القرن السادس عشر الميلادي والقرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي. ترتيب المقامات في هذه المجموعة هو الترتيب الذي نجده في طبعة محمد عبده، وتتضمّن، إضافةً إلى المقامات الموجودة في مخطوط فاتح، المقامات التالية: المغزلية، والناجمية، والخلفية، والنيسابورية، والعلمية، والشعرية، والملوكية، والصفرية، والسارية، والتميمية، والخمرية.

مواد لم تتضمنها طبعة محمد عبده

المقامة الشامية

هذه المقامة مثبتة في بعض طبعات المقامات[22]، ولا يُشكّ في صحة نسبتها إلى الهمذاني. صحيح أنّ محمد عبده لم يضمّنها طبعته، إلّا أنّ ذلك مردّه إلى دواعٍ أخلاقية بحتة؛ إذ إنّه يقول في مقدّمة طبعته[23]:

"وههنا ما ينبغي التنبيه عليه وهو أنّ في هذا المؤلَّف من مقامات البديع رحمه الله افتنانًا في أنواع من الكلام كثيرة ربّما كان منها ما يستحي الأديب من قراءته. ويخجل مثلي من شرح عبارته. ولا يحمل بالسذّج أن يستشعروا معناه. أو تنساق أذهانهم إلى مغزاه. وأعوذ بالله أن أرمي صاحب المقامات بلائمة تنقص من قدره. أو أعيبه بما يحطّ من أمره. ولكنْ لكلّ زمانٍ مقال. ولكلّ خيال مجال. وهذا عذرنا في ترك المقامة الشامية. وإغفال بعض جمل من المقامة الرصافية. وكلمات من مقامة أخرى مع التنبيه على ذلك في مواضعه. والإشارة إلى السبب في مواقعه".

يتّخذ الراوية عيسى بن هشام في هذه المقامة دورَ قاضٍ في بلاد الشام يختصم إليه رجل هو الإسكندري وامرأتان، الأولى تدّعي صداقًا، والثانية تلتمس طلاقًا ونفقة. يستمع القاضي إلى ادّعاء الرجل في تهرّبه من صداق الأولى، ثم يسمع ردّها، ثم دفاع الرجل الذي يتبيّن كذبه. بعدئذٍ تطلب الامرأة الثانية الإمساك بالمعروف أو التسريح بإحسان، فيحكم القاضي للامرأة بنفقة قدرها "مائة"[24] في الشهر. إلّا أنّ الإسكندري يجد أنّ هذا فوق الطاقة، فيهدّده القاضي بإبرام الطلاق. يعود الإسكندري بعد شهرين ليلتمس تخفيف النفقة فينذره القاضي بإبرام الطلاق مجدّدًا، عند ذلك ينشد الإسكندري أبياتًا في هجائه.

المقامة الشامية في مخطوط فاتح، ورقة 28أ-28ب

---

22 انظر مثلًا: أحمد بن الحسين بديع الزمان الهمذاني: **مقامات أبي الفضل بديع الزمان الهمذاني** (قسطنطينية: مطبعة الجوائب، 1298هـ)، ص 45-43؛ **مقامات بديع الزمان الهمذاني** (بيروت: دار الانتشار العربي، 2009)، ص 158-157.

23 الهمذاني، **مقامات بديع الزمان الهمذاني**، تحقيق محمد عبده، ص 2.
وجدير بالذكر أنّ محمد عبده يتصرّف في نص الهمذاني في عدد غير يسير من المقامات من دون أن يشير إلى ذلك في هوامش تحقيقه، ومثال ذلك صنيعه في المقامة الموصلية بتغييره موضع دسّ الجثّة من "الإست" إلى "الإبط"، الأمر الذي يغيّر مقصد صاحب المقامة من حيث انتهاك حرمة الميت على أبشع صورة ممكنة.

24 كذا جاء في الأصل من دون تحديد "المائة".

خاتمة المقامة السجستانية

نجد خاتمة هذه المقامة في مخطوط آيا صوفيا (الذي اعترى أوراقَه خلطٌ كبير)، ومخطوط يال - سالسبري 63، ومخطوط مدرسة اللغات الشرقية والأفريقية 47280، علاوة على عدد من المخطوطات المتأخّرة. أمّا طبعة محمد عبده، فلا تشتمل على تلك الخاتمة، وتنتهي فيها المقامة على النحو التالي: "فقلت كم يحلّ دواءَك هذا فقال يُحِلُّ الكيسُ ما شئتَ؟ فتركتُه وانصرفت"[25]. وهذا نص ما تبقّى من هذه المقامة اعتمادًا على مخطوط آيا صوفيا:

يُخلي دواؤكَ فقال: يُخلي الكيس ما شئتَ فأما البطنُ فلا، فلمّا فرغ من مقامته صرتُ إليه وقلت: ما دعاك إلى هذا؟ فأنشأ يقولُ (من الرجز):

وجدتُهم قافلة الحميرِ	وكنتُ مشتاقًا إلى الأميرِ
ففزت منهم بكِرا بَعيرِ	وبالذي يُقضَمُ من شعيرِ
وبالذي أنفق في المسيرِ	ثم ذكرت حوصلي وطيري

فتركتُهُ وانصرفتُ.



يُخلي دَواؤُكَ فقالَ يُخلي الكيسَ ما شئتَ فأمّا البطنُ فلا فلمّا فرغ من مقامتهِ صرتُ إليهِ وقلتُ ما دعاكَ الى هذا فانشا يقول

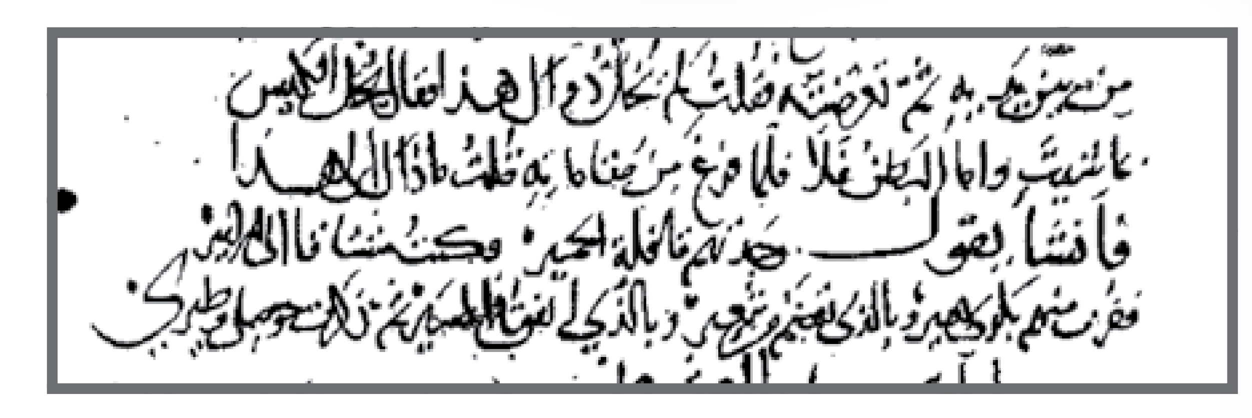
وجدتُهم قافلة الحميرِ	وكنتُ مشتاقًا الى الأميرِ
ففزتُ منهم بكِرا بعيرِ	وبالذي يقضم من شعيرِ
وبالذي انفق في المسيرِ	ثم ذكرتُ حوصلي وطيري

فتركتُهُ وانصرفتُ

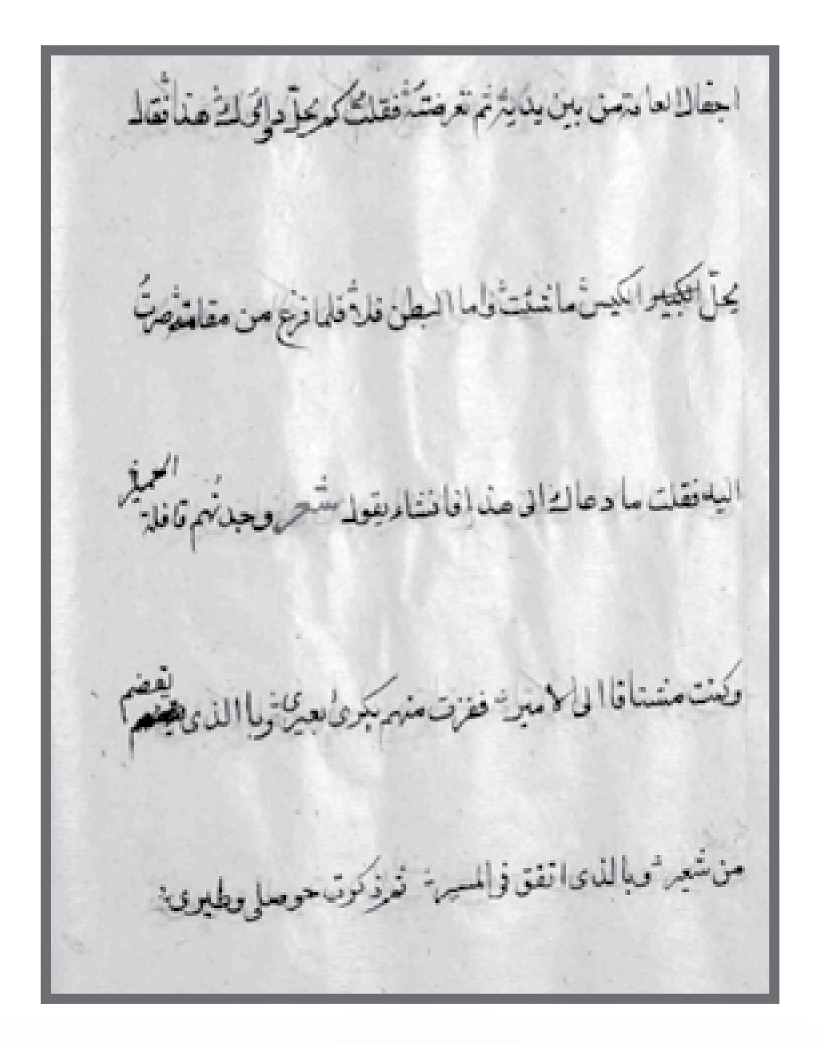
مقامة أخرى

خاتمة المقامة السجستانية في مخطوط آيا صوفيا 4283

25 المصدر نفسه، ص 23.



خاتمة المقامة السجستانية في مخطوط يال - سالسبري 63، ورقة 17أ



خاتمة المقامة السجستانية في مخطوط مدرسة اللغات الشرقية والأفريقية 47280، ورقة 58ب

المقامة الطبّية

موضوع هذه المقامة، الموجودة حصرًا في مخطوط يال - سالسبري 63، هو الطبّ والصيدلة. يقصّ راوي المقامات المعتاد عيسى بن هشام مغامرةً لطبيب في مدينة الدونق مع رفقة من مدينة الأهواز. بعد تعداد بارع ومسجّع للأمراض النادرة والعقاقير التي تشفيها، يستطيع الطبيب، بمساعدة ابنه، أن يخدع هذه الرفقة ويحصّل منهم رزقه. وكما هي العادة في مقامات الهمذاني الأخرى، يكشف الراوي قناع أبي الفتح الإسكندري في نهاية المقامة. وقد ناقش بلال الأرفه لي وموريس بومرانتز صحة نسبة هذه المقامة إلى الهمذاني اعتمادًا على الأسلوب والشكل، مؤكّدَين أنّ وجودها ضمن هذا المجموع القديم يجعلها أكثر موثوقية من خُمس المقامات المنشورة في طبعة محمد عبده[26].

المقامة الطبّية في مخطوط يال - سالسبري، ورقة 29أ30-ب

26 انظر:
Orfali & Pomerantz, "A Lost Maqāma of Badīʿ al-Zamān al-Hamaḏānī?", pp. 270–271.

المقامة الهمذانية

وصلتنا هذه المقامة والمقامتان التاليتان في أكثر من أحد عشر مخطوطًا[27]. ومضمون المقامة الهمذانية أنّ عيسى بن هشام يصل إلى مدينة همذان الخاضعة لزعامة شخص يدعوه الشريف الحسني. يلتحق عيسى بمجلس الحسني ويلتقي شخصًا "ينتمي لابن المشرّف الكاتب"، وآخر "بالدسكرة قد عاوَدَ الدَّعْوة الأولى [العبّاسية] وانْتَمى لبغداد". يبدأ هذا الرجل بإنشاد شعر يحن فيه إلى الزمن الماضي، ذاكرًا الشيب والشباب، وبعد ذلك ينتقل إلى تعداد المناطق البغدادية والمناطق القريبة منها. يخلص الشاعر بعدها إلى مدح الشريف الحسني بالجود والعطاء والإحسان، وهي صفات تمكّن الشاعر من التغلّب على "ريب الزمان". وفي البيتين الأخيرين يشير الرجل إلى سفره واختباره بخل الناس وَجودهم قبل أن ينصرف إلى حضرة الشريف. وفي ختام المقامة يتعرّف الشاعر إلى هوية الراوي عيسى بن هشام فينشد بيتًا في الغزل ينمّ عن هذا التعرّف ويتداركه ببيت آخر يستره، فيردّ عيسى بن هشام ببيتٍ يعِدُ الشاعرَ بكتمان سرّه.


قلت هلا سرحت واسترحت فادى لى عضوه واخذ
في شدوه وانشا يقول ، لعمت الذيل سيف لست
اعوا بقرابه ، قد حنا ظهري وقد اطرفي من عذابه ، ابيتم
يحكي لنا خرطوم فيل في انتصابه مقامة اخرى
قال عيسى بن هشام ترامت في احداث الزمان وطوحات
الليالي والايام حتى حططت رحلي بهمذان بلد نعماء
الشريف الحسني فامته واذن لي ذ نبه فلما تمكنت من
مجلسه بعد قضاء الحق بالتحية والثنا وحسن الرد
لحظت مجلسا فاذا المنتمي لابن المشرف الكاتب
والثاني بالدسكرة قد عاود الدعوة الاولى وانتمى لبغداد
فهو يهيم بالرصافة والجسر وبالجلد والقنطرة والبردان
والكرخ وكرخايا والفصيل والخندق وبين السورين و
الرقة وقطربل وتلك الحانات والازقة والشوارع

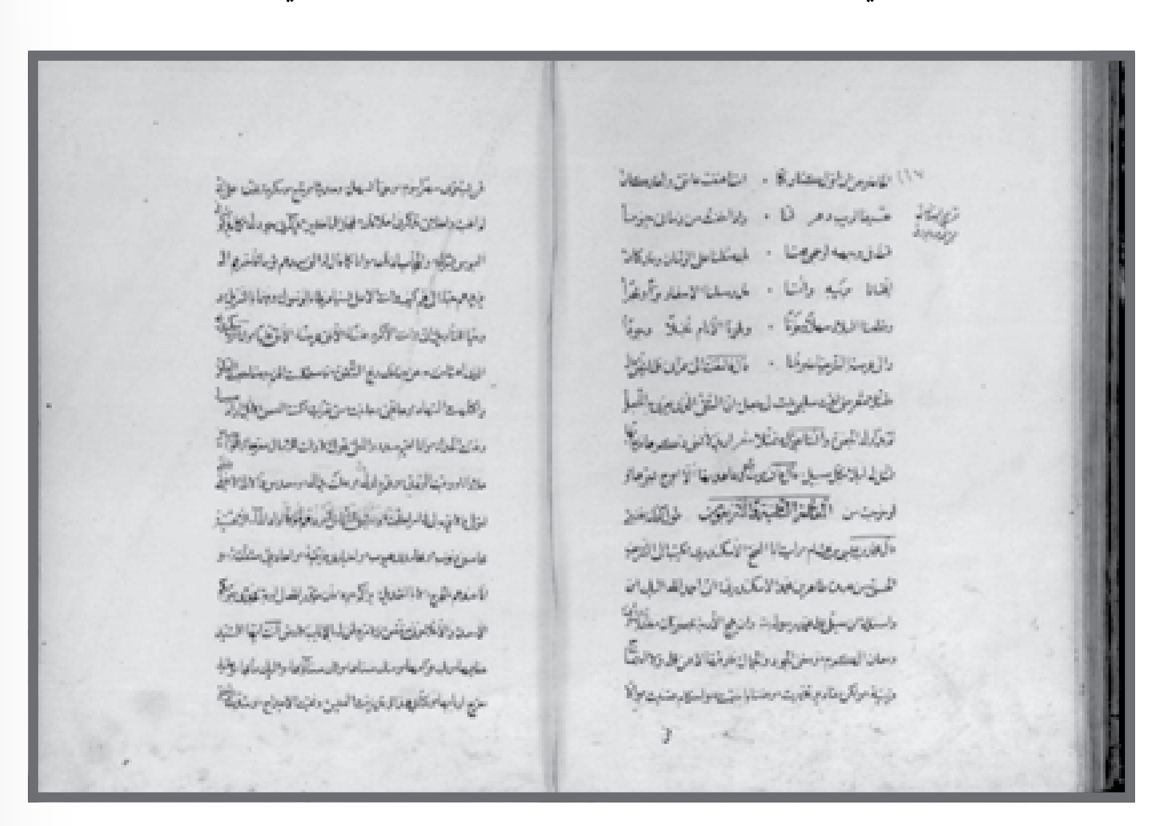
المقامة الهمذانية في مخطوط جامعة اسطنبول 1227، ورقة92أ

---

27 انظر البحث التالي بشأن موثوقية هذه المقامات الثلاث:
Maurice A. Pomerantz & Bilal W. Orfali, "Three Maqāmāt Attributed to Badīʿ al-Zamān al-Hamadhānī (d. 398/1008)," *Journal of Abbasid Studies*, forthcoming.

المقامة الشريفية

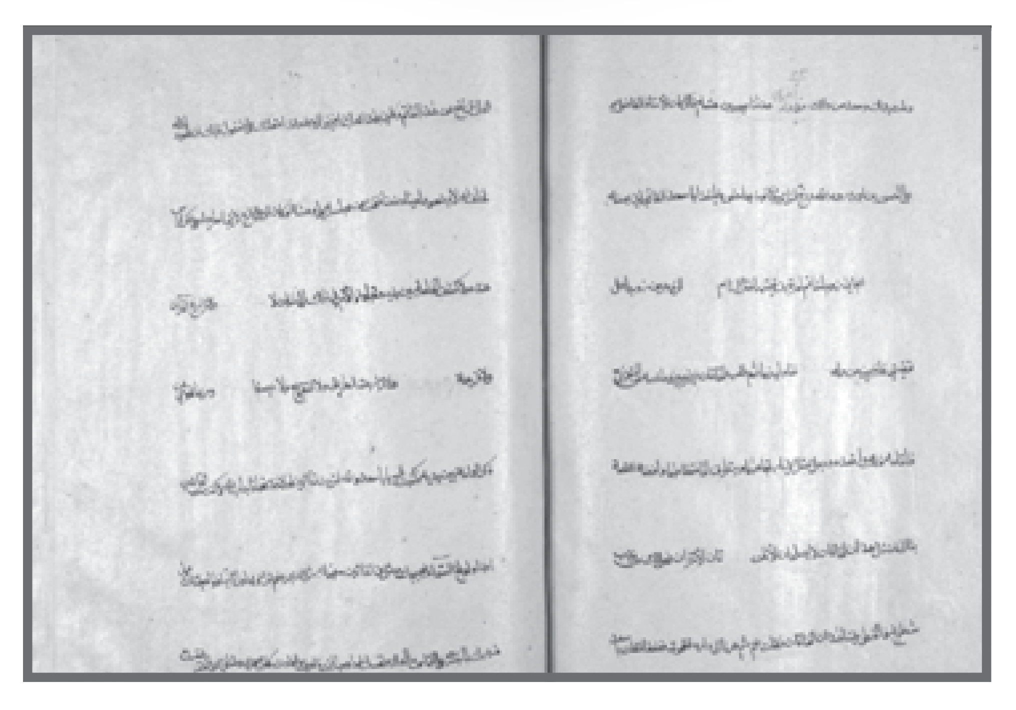
راوية هذه المقامة هو ابن عيسى بن هشام، واسمه محمد. يروي محمد أنّه شهد أبا الفتح الإسكندري يكتب للشريف الحسني نيابةً عن طاهر بن محمد الإسكندري، وأنّ فحوى ما كتبه رغبته في العودة إلى حضرة الشريف ومدحه بعد أن اضطرّته صروف الدهر إلى ترك تلك الحضرة. ينتقل كاتب المقامة بعد ذلك إلى وصف ما لقيه في بُعده من شقاء وقلق وسهاد وبخل الباخلين، ليمدح الشريف مجدّدًا في الختام.



المقامة الشريفية في مخطوط مجلس ملّي 2/5764، ورقة 124ب-125أ

المقامة الخاتمية

يروي عيسى بن هشام في هذه المقامة قصة خلاف حول "زوجَيْ خاتم" بينه وبين أبي سعد القائجاني، وقد كان أبو سعيد قد قايض أحد الزوجين بـ" توزيع" ناله من الأستاذ أبي علي الحسن بن أحمد، ولكنه ندم بعد أن عرف قيمة الخاتمين. عند ذلك يتحدّى القائجاني الراويَ في لعبة شطرنج يكون الخاتمان فيها من نصيب الرابح، فإذا بالقائجاني يغشّ في اللعب مرّتين. وكان القائجاني أقرع لا يتجاسر أحدٌ على ذكر الرأس أو القرع في حضوره، فإذا بالراوي ينظم شعرًا ينذر فيه القائجاني ويذكر رأسه لأنه رفض تسليم الخاتمين الآخرين. وتستمرّ المكاتبة والخلاف وذكر القَرَع إلى أن يجتمع الاثنان إلى مائدة أبي الحسن بن أحمد. إلّا أنّ الراوي يمتنع عن الطعام بسبب حضور القائجاني، وينشد أبياتًا يهجوه معرّضًا برأسه الأقرع. ولمّا استغرب أبو الحسن هذا الفعل على المائدة، قصّ عليه عيسى بن هشام ما حدث. في إثر ذلك تناول أبو الحسن الخاتمين من القائجاني وأعطاهما لعيسى وسأله أن يتوقّف عن الهجاء. وتنتهي المقامة بأبيات من الشعر لأحد الكتّاب يمدح فيها عيسى بن هشام لهجائه القاسي للقائجاني. غير أنّ القائجاني شكا هذا الأمر إلى الأستاذ أبي الحسن، فردّ عيسى بشعر يذكّر فيه القائجاني بأنه كان قد حذّره من مغبّة فعله.



المقامة الخاتمية في مخطوط مدرسة اللغات الشرقية والأفريقية 47280، ورقة 122ب-123أ

خاتمة

أسّس الهمذاني في مقاماته لفن ترك أثرًا كبيرًا في الأدب العربي والعالمي، غير أنّ نص الهمذاني نص مفتوح على كثير من الأسئلة التي لا تتعلّق بتأويله فحسب، بل أيضًا بجمعه وتكوينه وتاريخه وتداوله، وهذا ما حاولت هذه المقالة أن تتطرّق إليه. ويبدو أنّ مجموع مقامات الهمذاني تشكّل على صورة كتاب في مرحلة لاحقة من حياة المؤلّف، وذلك بتأثير من مجموع مقامات الحريري الذي تضمّن خمسين مقامة. ولمّا كان ثمّة مجموع مبكّر لمقامات الهمذاني قيد التداول يتضمّن أربعين مقامة، فالظاهر أنّ نسّاخ مقامات الهمذاني وجامعيها أضافوا مقامات إلى هذا المجموع ليصل المجموع إلى خمسين. ومجمل تلك الإضافات مُلَح ورسائل ومقامات منسوبة إلى الهمذاني كانت قيد التداول في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. ولا يعنينا في هذا المقام صحّة نسبة هذه القطع الأدبية إلى الهمذاني بقدر ما يعنينا أنّ إضافتها إلى مجموع مقامات الهمذاني دليل على أنها همذانية الطابع، وأنّ مجموع مقاماته ظلّ قيد التشكّل حتّى القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي على أقلّ تقدير.





الملاحق

جدول مقارنة بين مخطوطات فاتح، ومدرسة اللغات الشرقية والأفريقية، ويال-سالسبري، وطبعة محمد عبده

	فاتح 4097	مدرسة اللغات الشرقية والأفريقية 47280	يال - سالسبري 63	طبعة محمد عبده
االبصرية	1	1	1	13
الفزارية	2	2	2	14
القزوينية	3	3	3	18
البلخية	4	4	4	3
الكوفية	5	5	5	5
القريضية	6	6	6	1
القردية	7	7	7	20
الموصلية	8	8	8	21
الأسدية	9	9	9	6
الحرزية	10	10	24	23
المارستانية	11	11	25	24
الوعظية	12	12	44	26
المكفوفية	13	13	12	16
الجاحظية	14	14	13	15
البخارية	15	15	14	17
الأذربيجانية	16	16	15	8
الأزاذية	17	17	16	2
الساسانية	18	18	17	19
الجرجانية	19	19	18	9
السجستانية	20	20	19	4
الإصفهانية	21	21	20	10
الحمدانية	22	22	21	29
الأهوازية	23	23	22	11
البغداذية	24	24	23	12
الغيلانية	25	25	11	7
الرصافية	26	26	34	30
الوصية	27	27	26	41
الدينارية	28	28	27	43
الحلوانية	29	29	28	33
البشرية	30	30	29	51



المجاعية	31	31	31	25
الشامية	32	32	32	
المضيرية	33	33	10	22
الأرمنية	34	34	33	36
الصيمرية	35	35	30	42
الإبليسية	36	36	45	35
الأسودية	37	37	46	27
العراقية	38	38	47	28
النهيدية	39	39	35	34
الشيرازية	40	40	36	32
المطلبية			49	50
الطبية			48	
رسالة 1			50	
الهمذانية		41		
الشريفية		42		
الخاتمية		43		
ملحة 1		44	37	
ملحة 2		45	38	
ملحة 3		46	39	
ملحة 4		47	40	
ملحة 5		48	41	
ملحة 6		49	42	
ملحة 7		50	43	
المغزلية				31
الناجمية				37
الخلفية				38
النيسابورية				39
العلمية				40
الشعرية				44
الملوكية				45
الصفرية				46
السارية				47
التميمية				48
الخمرية				49



قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية

- بريري، محمد. "الرحيل في 'مقامات' بديع الزمان الهمذاني: الإيحاءات والمغزى"، **ألف**، العدد 26، 2006.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل. **ثمار القلوب: في المضاف والمنسوب**. محمد أبو الفضل إبراهيم (محقق). القاهرة: دار المعارف، 1985.
- القيسي، الشريشي أحمد بن عبدالمؤمن بن موسي أبو العباس، **شرح مقامات الحريري**. محمد عبد المنعم خفاجي (مشرف ومصحح). بيروت: المكتبة الثقافية، 1952.
- القلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري. **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1919.
- الهمذاني، أحمد بن الحسن بن يحي بديع الزمان. **كشف المعاني والبيان عن رسائل بديع الزمان**. إبراهيم بن السيد علي الأحدب الطرابلسي الحنفي (محقق). بيروت: دار التراث، [د.ت.].
- ------------------. **مقامات بديع الزمان الهمذاني**. محمد عبده (محقق)، ط 10. بيروت: دار المشرق، 2002.
- ------------------. **مقامات أبي الفضل بديع الزمان الهمذاني**. قسطنطينية: مطبعة الجوائب، 1298هـ.
- ------------------. **مقامات بديع الزمان الهمذاني**. بيروت: دار الانتشار العربي، 2009.

المراجع الأجنبية

- Behzadi, Lale & Behmardi, Vahid (eds.). *The Weaving of Words: Approaches to Classical Arabic Prose*. Beirut: Orient-Institut; Würzburg: Ergon in Kommission, 2009.
- Brown , Jonathan A. C. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld Publications, 2009
- Geries, Ibrahim. "Badīʿ al-Zamān al-Hamadhānī's *Maqāma* of Bishr b. 'Awāna (al-Bishriyya)," *Middle Eastern Literatures*, Vol. 14, 2011.
- _____________. "On Jaakko Hämeen-Antilla, *Maqāma*: *A History of a Genre*," *Middle Eastern Literatures*, Vol. 8, 2005.
- Hämeen-Anttila, Jaakko. *Maqama: A History of a Genre*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002. (Diskurse der Arabistik; 5)
- Orfali, Bilal W. & Pomerantz, Maurice A. "A Lost Maqāma of Badīʿ al-Zamān al-Hamaḏānī?" *Arabica*, Vol. 60, 2013.
- Pomerantz, Maurice A. & Orfali, Bilal W. "Three Maqāmāt Attributed to Badīʿ al-Zamān al-Hamadhānī (d. 398/1008)," *Journal of Abbasid Studies*, forthcoming.
- Richards, Donald Sidney. "The *Maqāmāt* of al-Hamadhānī: General Remarks and a Consideration of the Manuscripts," Journal *of Arabic Literature*, Vol. 22, 1991.
- Schoeler, Gregor. *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read*. Shawkat M. Toorawa) Trans.). Edinburgh: Edinburgh University press, 2009.
- _____________. *The Oral and the Written in Early Islam*. Uwe Vagelpohl (Trans.), James E. Montgomery (Ed.). London: Routledge, 2006. (Routledge Studies in Middle Eastern Literatures; 13)



*Ahmed Al-Adawy | أحمد العدوي

تاريخ الدراسات المندائية وأبرز المستجدات في دراسة أصول الصابئة المندائيين ومصادر ديانتهم

A History of Mandean Studies with Highlights on the Study of their Origins and of their Beliefs

سـواء أهاجر المندائيون من فلسـطين إلى بلاد ما بين النهرين، حسـبما يعتقد أنصار نظرية الأصل الغربي، أم كانت بلاد ما بين النهرين هي موطنهم الأول حسبما يعتقد الباحثون من القائلين بنظرية الأصل الشرقي، فإنّ المنطقة الممتدة ما بين واسـط والبصرة، والتي شكلتها منذ القدم البحيرات العذبة وروافد نهر الفرات وأطلق عليها الجغرافيون المسلمون اسم البطائح، هي المجال الذي اسـتوطنه المندائيون الأوائل منذ عصور ما قبل الفتح الإسلامي للعراق وحتى يومنا هذا؛ ففي هـذه البيئة الزراعية الخصبـة والغنية بمجاري الأنهار والمسـتنقعات العذبة تبلورت عقائد المندائيـين المتعلقة بتقديس الماء الجاري وعدّه رمزًا للحياة.

ولمّـا كان الاهتـمام بتاريخ المندائيين وأصـول عقائدهم قد ظلّ حكرًا على المسـتشرقين حتى يومنا هذا - إذ قلَّما سـجّل فيه باحث عربي إسـهامًا ذا بال - فقد قسـمت هذه الدراسـة إلى شـطرين، عُني الأول منهما وعنوانه "تاريخ الدراسـات المندائية"، بتسـجيل نقدي شـبه حصري للدراسـات القيّمة التي أثّرت دون غيرها في اتجاه البحث العلمي بخصوص طائفة الصابئة المندائيين، ومثّلت انعطافًا يستحق التسجيل.

أمّا الشطر الثاني من الدراسة، فهو تحت عنوان "أبرز المستجدات المتعلقة بأصول المندائيين ومصادر ديانتهم". وقد ناقشت فيه أصول الصابئة المندائيين، وإلى أيّ عرق ينتمون، ومصادر ديانتهم عبر دراسة عقائدهم وكتبهم المقدسة. كما ناقشت نظريتَي الأصل الشرقي، والأصل الغربي والإشكالات المحيطة بهما، وأبرز المستجدات في الجدل الدائر بين الباحثين في هذا الصدد.

Whether or not Mandaeans emigrated from Palestine to Mesopotamia, as the supporters of the Western origin theory suggest, or if Mesopotamia was the area from which the group emerged, as proponents of the Eastern Origin theory maintain, it remains true that the area between Wasit and Basra—noted for its sweet water lakes, and known by early Islamic geographers simply as "the Marshes"—was the region which saw their earliest settlement, beginning with the pre-Islamic era and extending to the present day. It was within this lush and aquatic ecosystem that the Mandeans' religious beliefs took shape, with their emphasis on the sanctity of flowing water and its identification with vitality and life itself.

Interest in the Mandeans and their religious beliefs has been largely restricted to Orientalists, with very few Arabic sources dealing with this topic. The author intends to use this article as part of a remedy of this problem, and does so in two distinct sections. The first section is devoted to a literature review covering the most important contributions to the scholarship surrounding the Sabean Mandeans. The second section of the study concerns the ethnic origins of the Sabean Mandeans, and the influences which shaped their religious beliefs, based on the author's reading of their sacred texts. It further surveys both the Eastern and Western Origins theories, examining in detail the difficulties which plague both and the major milestones in the controversy that engrosses these two theories.

* أستاذ مساعد للتاريخ الإسلامي في كلية الإلهيات في جامعة Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi، تركيا.

مدخل إلى تاريخ الدراسات المندائية منذ القرن السادس عشر حتى أوائل القرن العشرين

يعود اهتمام الباحثين بالصابئة إلى وجود بقية باقية منهم بين ظهرانينا في العراق، قدّر لها أن تكون الفرقة الغنوصية[1] الوحيدة التي تمكنت من البقاء، وهي طائفة الصابئة المندائيين، وفي الحقيقة يمكن القول إجمالاً إنّ الدراسات الخاصة بتاريخ الصابئة وعقائدهم قد جرت – باستثناءات طفيفة - تحت راية البحث في تاريخ الصابئة المندائيين وعقائدهم؛ إذ بدأ المستشرقون في الاهتمام المتزايد بالصابئة المندائيين في بلاد ما بين النهرين، وتركزت دراساتهم حول ديانتهم وأصولهم العرقية، منذ وقت مبكر جدًّا.

ففي القرن السادس عشر ذهب بعض المبشّرين - وبخاصة البرتغاليين منهم - الذين تعرّفوا عن كثب إلى الصابئة المندائيين في البصرة - إلى قول إنّ المندائيين هم إحدى الفرق النصرانية، معتمدين في هذا القول على الشعائر الغامضة لهذه الفرقة وصمتها حيال ما يتعلق بديانتها وطقوسها، وممارستها طقس التعميد[2] في المياه الجارية، ممّا جعلهم يعتقدون أنّهم نصارى على مذهب القديس يوحنا المعمدان (يحيى بن زكريا)، ووضعوا عنهم تقريرا أوليًا بالبرتغالية بعنوان Diversi avisi particolari dall 'Indie di Portogallo Riccuti، أشاروا فيه خطأ إلى أنّهم فرقة نصرانية غير تامة الإيمان، وأنّ القديس يوحنا المعمدان كان قد بشّر في بلاد ما بين النهرين. إلا أنّ تقريرًا ثانيًا أرسل إلى جوا Goa - قاعدة مستعمرات البرتغال في المحيط الهندي – قد استدرك هذا الخطأ، وإن كان قد أشار بدوره إلى أنّ المنطقة المحيطة بالبصرة تضم عددًا كبيرًا من أتباع يوحنا المعمدان. وبهذا ظلت دوائر البحث تعتقد وجود صلة ما بين المندائية والنصرانية، ولم يجْر عدّ تلك الطائفة طائفة مستقلة تمامًا عن النصرانية إلا بعد عام 1615[3].

وفي عام 1622 أشار الرحالة الإيطالي دي لوجليو Di Luglio إلى أنّ هذه الطائفة تعرف بالمنادي [المنداي] أو الصابي، كما دعاهم إغناطيوس - وهو من المبشرين الكاثوليك - بأتباع يوحنا المعمدان وبالمندائيا. وقد ظلّ الخلط في التسميات والأوصاف قائمًا حتى النصف الثاني من القرن الثامن

---

1 الغنوصية Gnosticism نزعة فلسفية - دينية برزت منذ القرن الأول الميلادي، وبعض الدراسات الحديثة تردّ بداياتها إلى زمن أقدم بكثير من ظهور النصرانية، ومن الخطأ عدّ الغنوصية مذهبًا واحدًا له ملامحه الفكرية المميزة، وإنّما هي في حقيقة الأمر خليط معقد من المذاهب والاعتقادات التي لم تستطع في أيّ وقت توحيد صفوفها ضد مناوئيها من النصارى، بل ظلت مذاهبهم تتحارب فيما بينها، وكان ذلك من عوامل ضعفها وانهيارها في نهاية الأمر. انظر: عزيز سباهي، **أصول الصابئة وعقائدهم الدينية**، ط3 (دمشق: دار المدى، 2002)، ص 140. أمّا الغنوصيون فيرون أنهم وحدهم يمتلكون المعرفة السامية، وحقيقة الذات الإلهية والإنسان، وهي معرفة تفيض عليهم من قبل الذات الإلهية، وهذه المعرفة أيضًا هي سبيل الإنسان للخلاص، والأعمال الطيبة إذنْ هي وسيلة الترقّي إلى هذه المعرفة، وليست غاية في حد ذاتها، ويكمن خلاص البشر - عند الغنوصيين - في الجنوسيس Gnosis وهي كلمة يونانية معناها معرفة الله، وهي المعرفة التي تتجلى فقط للمختارين من أنقياء الروح، وهذا التجلي لا يأتي للمريدين المستيرين إلا من خلال طقوس تتضمن ما يشبه المناجاة والتأمل الصوفي، وهي جميعا ممارسات تتسم بالسرية والغموض، ولم يقف الباحثون بعد على أبعادها بوضوح، وقد آمن الغنوصيون بوجود الله الكائن الأعلى الذي ليس كمثله شيء، والذي لا يمكن للعقل البشري أن يدركه، ومن هذا الكائن الأعلى تتنزل أيونات (فيوضات) شتى تنبثق منها النفوس والملائكة، أمّا مادة الجسد نفسها فهي رمز الانحطاط والشرّ، والتي تولد بدورها قوة الخلق Demiurge وهي التي أوجدت العالم المادي، وهذه القوة الخلاقة هي التي سيطرت على الأرض التي كانت مليئة بالشرور ولا تعرف الروحانيات. انظر: هنري س. عبود، **معجم الحضارات السامية** (بيروت: دار الجيل، 1991)، ص 638. وعن الغنوصية وصراعها مع المسيحية الأولى، انظر:

K. Rudolph, *Gnosis, the nature and history of Gnosticism* (London: 1998), pp. 275 - 343; Alastair Logan, *Gnostic truth, and Christian Heresy*, (London: Glasgow,1996), pp.71-98;

يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية** (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1936)، ص 327-326؛ عزيز سوريال عطية، **تاريخ المسيحية الشرقية**، إسحاق عبيد (مترجم)، (القاهرة: منشورات المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 53.

2 التعميد Baptism كلمة أُخذت عن الكلمة اليونانية Baptizein وتعني الانغمار في الماء، ويكافئها الجذر العبري الآرامي "عمد" ومعناه "وقف منتصبا"، وهذا شأن المعتمد في المياه الجارية. وهو مصطلح يجرى على كل طقس ديني يشترط الغمر في الماء الجاري، إمّا للتطهر من الخطايا، أو للندم والاستغفار. وهو طقس كان يمارس في العديد من أديان الشرق قبل ظهور المسيحية بصور مختلفة، فالبابليون - ومن قبلهم السومريون والأكاديون - كانوا يرون في الارتماس في الماء الجاري امتلاء بالحياة، سباهي، أصول الصابئة، ص 63. ولا يزال الطقس يستخدم إلى اليوم عند الهندوس، وهي الطقوس ذاتها التي يمارسها المندائيون اليوم، سباهي، المرجع نفسه، ص 118. ودخل الطقس في طور جديد بعد ظهور يوحنا المعمدان، والذي أدى إلى حدوث طفرة بالطقس حين عمد اليهود ولأول مرة على نحو جماعي بنهر الأردن، وكان عماده بمنزلة إعلان للتوبة والندم على الخطايا، لكن الطقس ذاته اتّخذ معنًى جديدًا في ظل المسيحية البولسية، إذ أصبح رمزا للدخول في العهد، ويلزم الطفل حديث الولادة، أو المعتنق البالغ المسيحية أن يتعمد لمرة واحدة في حياته علامة على دخوله في العهد وقبوله أسرار الإيمان. انظر:

Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church, History, Theology, and Liturgy in the First five centuries* (Cambridge: Eerdmans, 2009), p. 75.

3 للمزيد من التفصيل، انظر:

W. Brandt, "Mandaeans", in: *Encyclopedia of religion and ethics,* James Hastings & others (edit), Vol. VIII (Edinburgh, T. & T. CLARK , 1971), pp. 391 – 393.

سباهي، ص 33 – 35.

عشر، حيث كان الباحثون يخلطون بينهم وبين السبئيين Sabeans في جنوب اليمن للتقارب الصوتي بين الكلمتين، بخاصة حين ينطق الاسم أو يكتب بالحروف اللاتينية[4].

وأحدثت بعض التسميات العامية التي عرف بها الصابئة كـ"الصبة"، و"الصبة"، و"الصابئة" و"المندايي" و"المنداي"، بعض الارتباك في دوائر البحث، فعمّ الخلط الدراسات الأولية الخاصة بهذه التسمية التي ترد في الكتابات الدينية المندائية القديمة برسم "الناصوراثا" و"الناصوراثيين" و"الناصورائي"[5] وكان من نتيجة ذلك أن جرى الخلط بينهم وبين النصيريين - وهم فرقة من غلاة الشيعة - وأرجعت أصولهم إلى مدينة الناصرة في الجليل، وهي المدينة نفسها التي ينتمي إليها المسيح. منذ ذلك الحين تزايدت الإشارات إلى الصابئة المندائيين، ومع تزايدها بدأ الباحثون يولون تاريخ هذه الطائفة اهتمامًا أكبر؛ ففي القرن السابع عشر وصل إلى أوروبا 25 تقريرًا عنهم. وفي القرن التالي تضاعف عدد تلك التقارير ليصل إلى 74 تقريرًا.

وحفّزت الأخطاء التي وقع فيها الرحالة بشأنهم الباحثين على ترجمة كتبهم المقدسة؛ ففي عام 1660 نشر الماروني إيخلينيس مقتبسات من بعض كتبهم بعد ترجمتها بمساعدة أحد الصابئة ممن اعتنقوا النصرانية وأقاموا بروما. ثم تتابعت الترجمات، على الرغم من أنّها افتقرت إلى الدقة إلى حدٍّ بعيد، وكان أبرزها ترجمة الباحث السويدي م. نوربيرغ Matthias Norberg عام 1816 لكتاب "الكنزا ربا" (الكنز العظيم Ginza Rabba)، وهو الكتاب المقدس الرئيس للصابئة المندائيين. وفي عام 1867 نشر بيترمان J. H. Peterman ترجمة جديدة "للكنزا ربا" إلا أنّها هي الأخرى أعادت أخطاء نوربيرغ، وتلاه ما قام به ج. إيتنغ Julius Euting من ترجمة لكتاب "القلستا" Qulasta وهو كتاب يحتوي على شعائر طقوس التعميد وصلوات المندائيين.

وخلال عام 1820 زار الرحالة الألماني ج. بيترمان J. H. Peterman الأهوار جنوبي العراق، وقضى ثلاثة أشهر هناك، مراقبًا عن كثب أبناء الطائفة المندائية وطقوسهم، وكتب تقريرًا وافيًا عن مشاهداته ضمنها كتابه الضخم الذي يحمل عنوان Reisen im orient (رحلة إلى الشرق) وقدّر للمعلومات التي دوّنها بيترمان عن طقوس المندائيين وعاداتهم أن تكون المرجع الأول لجمهور المستشرقين لوقت طويل.

وفي عام 1856 نشر المستشرق الأوكراني دانيال خوالسون D. Chwolsohn دراسة وافية وضع لها عنوان Die Ssabier und der Ssabismus (الصابئة ومذهب الصابئية)، صدرت طبعتها الأولى في جزأين كبيرين بسان بطرس برج في روسيا القيصرية، وكان خوالسون من أوائل المستشرقين الذين درسوا الموضوع أساسًا من خلال المصادر العربية والسريانية والعبرية. وتعود أهمية دراسته إلى أنها بحثت بطريقة جدية - ولأول مرة على ما يبدو – في علاقة المندائيين بطائفة أخرى التصق بها المسمى نفسه - أعني الصابئة - وهم الحرنانية أو صابئة حران.

وفي جميع الأحوال، تعدّ دراسة خوالسون دراسة محورية في تاريخ الأبحاث التي تناولت عقائد الصابئة وتاريخهم عمومًا، ولا تزال طروحاته والنتائج التي توصّل إليها تجد طريقها حتى اليوم إلى دراسات الباحثين المحدثين، وفي الموسوعات الكبرى والمعاجم ودوائر المعارف العالمية. وكانت أهمّ هذه النتائج ما خلص إليه خوالسون من أنّ الصابئة المندائيين هم الصابئة الحقيقيون، وأنّهم هم الصابئة الذين أشار إليهم القرآن الكريم، وأنّه لا علاقة لهم البتة بصابئة حران الذين انتحلوا الاسم أيام الخليفة المأمون لأغراض سياسية.

وفي عام 1880 نشر نيقولا م. سيوفي N. M. Sioufi دراسة ضخمة في عقائد الصابئة المندائيين عنوانها Etudes sur la religion des Seubbas ou Sabeens (دراسات في عقائد الصبة أو الصابئين)، صدرت طبعتها الأولى في باريس، وقد اعتمد فيها بالأساس على أحد المندائيين الذين اعتنقوا النصرانية. وعلى الرغم من التضليلات التي أوقع ذلك المندائي فيها سيوفي عمدًا، واستنتاجات سيوفي الخاطئة لبعض الرموز والأسرار الدينية المندائية، عدّت بين المستشرقين أعظم إسهام علمي في عقائد الصابئة ممّا كُتب خارج نطاق تحقيق كتب الطائفة المقدسة ونشرها.

---

4 منذ ذلك الحين درج المستشرقون على رسم كلمة الصابئة بالحروف اللاتينية Sabians حتى يتجنبوا الخلط بين الفريقين. ومن الطريف أنّه على الرغم من ذلك الإجراء الشكلي الحاسم؛ فإنّ العديد من الباحثين اختلط عليهم الأمر، فاعتقدوا أنّ الصابئة هم أنفسهم السبئيون من أهل سبأ، وأبرزهم المستشرق أوليري، والباحث العراقي مصطفى جواد.

5 لا تزال دلالة هذه الكلمة غامضة، لكن الباحثين الآن يجمعون أمرهم على أنها تعني رجل الدين الحاذق بممارسة الشعائر والطقوس. والملاحظ بالفعل أنّ أغلب المواضع في الكتابات الدينية المندائية القديمة التي ذكرت فيها كلمة ناصورائي لا تنطبق إلا على رجال الدين فحسب. لكنها قد تأتي أيضًا في بعض المواضع اسم علم يطلق على الديانة ذاتها. أمّا العامة من أتباع الديانة، فيشار إليهم في أغلب المواضع بلقب المندائيين، انظر: دراور، الصابئة المندائيون، ص 43-42.

وفي عام 1895 نشر عالم الساميات المرموق ثيودور نولدكه Th. Nöldéke كتابه عن القواعد القياسية للنحو والصرف في اللغة المندائية Manduische Grammatik، وصدرت طبعته الأولى في مدينة هاله Halle الألمانية عام 1895. ثم تلاه وليام برانت W. Brandt . وهو أحد أكبر المستشرقين المتخصصين في دراسة عقائد المندائيين وتاريخهم. وكان أعظم نتاج جهوده مؤلفه الكبير Die Mandaische Religion (الديانة المندائية) الذي صدرت طبعته الأولى في ليبتسج Leipzig عام 1889، وساهم أيضًا بمادة غنية عن الديانة المندائية في دائرة معارف الدين والأخلاق، ودائرة المعارف اليهودية.

الدراسات المندائية حتى منتصف العقد السادس من القرن العشرين

تمثّل أعمال مارك ليدزبارسكي M. Lidzbarski نقطة تحوّل حقيقية في تاريخ الدراسات المندائية؛ فقد عمل هذا الباحث على ترجمة العديد من المصادر المندائية ونشرها، سواء تلك التي وجدت منها نسخ في المتاحف العالمية، أو التي نجحت بعثات التنقيب في العراق في العثور عليها. وترجم العديد من الكتب المندائية، أهمّها: "دراشة د يهيا" (دراسة تعاليم يحيى) عام 1905، ثم استغرقه العمل في إعداد ترجمة دقيقة لكتاب "الگنزا ربا" تتلافى أخطاء نوربيرغ ونشرها عام 1925، إضافةً إلى نشره العديد من النصوص المندائية الأخرى. وعليه، توافرت لدى الباحثين ثروة أولية من الكتابات المندائية الأصلية.

وفي غضون عام 1922 وأثناء اعتزام مجلة الدراسات الشرقية Oriental Studies (عجب نامة) إعداد عدد تذكاري تكريمًا للمستشرق إدوارد براون Edward Brown بمناسبة بلوغه الستين، نشر جوس بيدرسن J. Pedersen في هذا العدد مقالة بعنوان The Sabians. وعلى الرغم من صغر حجم هذه المقالة نسبيًّا (من الصفحة 383 إلى الصفحة391)، كان لها شأن عظيم في تاريخ الدراسات الصابئية؛ إذ تعود أهميتها إلى أنّها مثل أوّل دراسة نقدية لطروحات الأوكراني دانيال خوالسون Daniel Chwolson، بخاصة ما يتعلق بقضية الاشتقاق اللغوي لمسمّى "الصابئة" كما تورده المصادر العربية، ومن هنا مهّد السبيل لظهور مدرسة جديدة من الباحثين الرافضين نظرية خوالسون.

على أنّه بعيد ذلك بعامين، وبالتحديد عام 1924 نشر ج. ر. ميد G. R. Mead دراسته تحت عنوان The Gnostic John the Baptizar (غنوصية يوحنا المعمدان)، وتعرّض فيها لحياة يوحنّا المعمدان وآثاره، وعلاقة الصابئة المندائيين به، ودعا إلى تكثيف الجهود بين المستشرقين وتعزيز التعاون مع أبناء الطائفة في دراسة التراث المندائي، لأنّ هؤلاء الأخيرين هم الأقدر على شرح طقوسهم ودقائق ديانتهم على نحوٍ أفضل ممّا قد يفهمه المستشرقون بالنظر والمراقبة. وأعاد د. بورخيت D. Burkitt كتابة علاقة الكنيسة بالحركات الغنوصية الأولى من خلال دراسته القيّمة Church and Gnosis (الكنيسة والغنوصية)، والتي صدرت في كمبردج Cambridge في المملكة المتحدة عام 1932، ومن ثم تعرّض لنشأة المندائية وتطوّرها بوصفها الديانة الغنوصية الوحيدة التي قدّر لها البقاء.

كان من الواضح أنّ دوائر البحث تشكو من نقص المادة العلمية الأصلية؛ فمن ناحية كان المندائيون يضنّون بكتاباتهم الدينية؛ إذ تحرّم الديانة مطلقًا إطلاع الأغيار على كتب الطائفة المقدسة، بل تحرّم على رجال الدين إطْلاع عامة المندائيين أنفسهم عليها. وقد أدّى ذلك النقص الكمي في المادة إلى تضارب آراء الباحثين، وبعد البون بين آرائهم بخاصة مسائل أصل المندائيين، ومن أين استقوا أبجديتهم، وعلاقتهم بصابئة حران، والأصل اللغوي لكلمة "الصابئة"، وكيف التصقت بهم. وكان من الواضح أنّ حسم الكثير من هذه التساؤلات يكمن في وضع كتب المندائيين المقدسة على طاولة البحث علّها تسفر عن تبديد الغموض الذي يلفّ هذه القضايا، وباتت المسألة تتمثّل في نجاح الباحثين في حثّ الطائفة على تقديم تلك الرقوم والكتابات المقدسة لتخضع للدراسة.

وبدت الطائفة المندائية تبدي قدرًا أكبر من المرونة فيما يخصّ التواصل مع الأغيار للحديث عن أصول الديانة، على الرغم من أنّ هذا ممّا تحرّمه العقيدة المندائية بإطلاق؛ ففي عام 1925 استطاع باحث يُدعى عبد الحميد أفندي عبادة الحصول على تسجيل موثق لحوارٍ دار بينه وبين الگنزبرا دجيل بن عيدان بن داموك أحد الرؤساء الروحانيين للطائفة المندائية في منطقة الناصرية في العراق. وقد نشر عبادة هذا الحوار في كُتيب بعنوان "مندائي، أو الصابئة الأقدمون" في بغداد من العام نفسه، وعلى الرغم ممّا شاب حديث الرجل عن الصابئة الأقدمين من أخطاء أبرزها إشارته

إلى وحدة أصول صابئة حران والمندائيين، فقد مثّل بادرة تشير إلى انفراجة وشيكة فيما يخص رفع رؤساء الطائفة الحرج عن رجال الدين وكذلك عامة المندائيين في التواصل مع الباحثين والمتحرّين عن الطائفة.

وأخيرًا كان المجتمع العلمي على موعدٍ مع حراك قويّ في موقف الطائفة من إطْلاع الأغيار على كتاباتهم المقدسة وأدبياتهم الدينية، ذلك أنّ الطائفة المندائية التي عاشت في عزلة لقرون طويلة، كان وعيها قد بدأ يتفتح على مشاركة القوى الوطنية العراقية سلطات الاحتلال البريطاني في الحكم، وأرادت الطائفة تحديد وضعها السياسي في المجتمع العراقي من حيث الاعتراف الدستوري بها بوصفها إحدى الديانات الرسمية المعترف بها، وذلك ضمانًا لحقوقها السياسية والاجتماعية. وقد اصطدم هذا الطموح بدعاية مضادة نشأت على إثر نشر أحد الكتاب العراقيين - ويدعى عبد الرزاق الحسني - دراسة عنوانها "الصابئة قديمًا وحديثًا"، صدرت طبعتها الأولى في القاهرة عام 1925 بتقديم ومراجعة للعلامة أحمد زكي باشا. وفي هذه الدراسة خلط الحسني جهلًا بين صابئة حران والمندائيين؛ وتحدّث عن تطوّر ديانة المندائيين إلى ما هي عليه اليوم عبر مراحل تطوّر اخترعها اختراعًا، ومن ثم خلص إلى اتهام عموم الصابئة بالشرك وعبادة الكواكب والنجوم.

أثار نشر كتاب الحسني عاصفة من الغضب بين أبناء الطائفة التي كانت تتطلع إلى اعتراف الأغلبية المسلمة في البلاد بهم بوصفهم أقلية شرعية. وأدّى ذلك إلى خروجهم عن الصمت وعدم الاكتراث بما يُكتب عنهم؛ فقاضت الطائفة المؤلف، وذهب رئيسها الروحي إلى المحكمة يحمل في يده كتاب الطائفة المقدس "الكنز" ويقرأ على القاضي فقرات منه يثبت بها الاتجاه التوحيدي لديانته. ودفعت الخصومة التي وقعت بين الحسني والطائفة المندائية إلى توثيق الطائفة علاقتها بباحثة إنكليزية شابة، كان لها أكبر الأثر في حقل دراسات الصابئيات، وهي السيدة إثيل ستيفنسون دراور E. S. Drower، والتي اشتهرت في أوساط البحث باسم الليدي دراور.

كانت إثيل ستيفنسون - في الأصل - أديبة بريطانية مغمورة. وكان اهتمامها منصبًّا على كتابة الرواية. ونجحت في نشر عددٍ من رواياتها، إلا أنّها لم تحقق ما كانت تصبو إليه من شهرة بين النقاد والمهتمين بهذا الصنف من الأدب. ثم لم تلبث أن تزوجت من أحد الديبلوماسيين البريطانيين العاملين في العراق وهو السيد إدوين دراور E. Drower. وعندما ذهبت إلى العراق استهوتها دراسة أساطير ديانات بلاد ما بين النهرين القديمة؛ فأصدرت باكورة دراساتها الفلكلورية بعنوان wine in water (خمر في الماء). وسرعان ما أولت انتباهها إلى إحدى الديانات القديمة التي كانت لا تزال تنبض بالحياة، وهي المندائية. فقامت بالاتصال الودي برؤساء الطائفة والنافذين فيها لحضور الطقوس، وتسجيل ملاحظات عنها. فأذنوا لها بعد لأْي. وكتبت عنهم مقالة أولية بعنوان Mandaean writings (الكتابات المندائية) نشرتها في العدد الأول من مجلة العراق الذي صدر في تشرين الثاني / نوفمبر من عام 1934. ثم قدّمت للعالم أول دراسة فلكلورية شاملة لقيت ترحيبًا واسعًا لدى دارسي الصابئيات، جاءت بعنوان Mandaeans in Iraq and Iran, their cults, customs, magic legends, and folklore (المندائيون في العراق وإيران: ديانتهم، أعرافهم، أساطيرهم، ممارساتهم الشعبية). وهي الدراسة التي صدرت طبعتها الأولى في لندن عام 1937[6].

كان الجديد في دراسة دراور أنّها دوّنت أخبار الصابئة بالتعاون مع أبناء الطائفة ذاتها، تمامًا كما أمل ميد Mead ذات يوم. ذلك أنّ كلّ ما أُنجِز من دراسات عن المندائيين حتى صدور دراسة دراور قد جرى داخل أروقة المكتبات وجدران دور البحث الأكاديمية. ولم يكن ثمة تعاون جدّي بين عموم الباحثين وأبناء الطائفة. وكانت ملاحظات الرحالة العابرة، وما دوّنه بيترمان ونيقولا سيوفي هما كلّ المادة المتاحة في ما يتعلق بطقوس الصابئة المندائيين. وبينت دراور أنّ حضورها الطقوس وإجراء بعضها بنفسها بكلّ دقة قد أثبتا خطأ تصوراتٍ واستنتاجات وهمية سادت في أوساط الاستشراق حيال بعض تلك الطقوس.

ازدادت ثقة المنتمين إلى الطائفة المندائية بالسيدة دراور؛ فانفتحوا عليها بعدما لاحظوا نزاهتها، وأمدّوها بالكتابات الدينية التي كانوا يضنّون بها حتى على عامة المندائيين. فنشرت تباعًا تلك الرقوم والمخطوطات الثمينة التي طالما تلهّفت دوائر البحث عليها. فقامت بترجمة عدد كبير من

---

6 ترجمها إلى العربية الباحثان المندائيان؛ نعيم بدوي وغضبان رومي. وصدرت طبعة الترجمة العربية الأولى في بغداد عام 1969. وقد أقرّ المترجمان برغبتهما في تأليف كتاب مستقلّ عن الطائفة المندائية وديانتها، وأقرّا أنهما أنهياه بالفعل، إلا أنّهما ضربا صفحًا عن هذه الفكرة واكتفيا بترجمة كتاب دراور القيّم والفريد في بابه. انظر مقدمة المترجمين في الطبعة الثانية الصادرة في بيروت. ومؤخرًا قامت الدار العربية للموسوعات في بيروت بطرح الطبعة الثانية من كتاب الليدي دراور عام 2005، والبون الواسع بين تاريخ الطبعتين يكشف عن أنّ الموضوع نفسه لم يدخل بعد في نطاق اهتمام الباحثين العرب.

الدواوين والرقوم المندائية أبرزها Sfar malwasia (سفر البروج) الذي ظهرت طبعته الأولى في لندن عام 1949، وDiwan Abatur (ديوان أباثر) الذي رأى النور في الفاتيكان عام 1950، وHarran Gawaita (حران الداخلية [السفلى]) الذي ظهر في الفاتيكان أيضًا في العام نفسه، وديوان القلستا المعروف بالصلوات الكهنوتية الذي يحمل عنوان The Canonical Prayerbook of the Mandaean، وظهر بليدن عام 1959، وكتاب The secret Adam (آدم الخفيّ) الذي ظهرت طبعته الأولى في أوكسفورد عام 1960، وديوان Alf trisar suialia (ألفا واثنا عشر سؤالًا) الذي صدر في برلين عام 1960، وديوان Alma risaia rba (العالم الرئيس الكبير) الذي رأى النور في ليدن عام 1963. ونشرت أيضًا قاموسًا للمندائية، لمساعدة من يرغب من الباحثين في تعلّمها بالتعاون مع عالم الساميات رودلف ماشوخ R. Machuch عام 1963.

هذا، وقد سار إريك سيجلبرج E. Segelberg بعد ذلك على خطى السيدة دراور. وأعدّ دراسة بعنوان Masbuta, Studeis in the ritual of the Mandaean Baptism (المصبتا[7]؛ دراسات في طقس التعميد المندائي) صدرت طبعتها الأولى عام 1958 في مدينة أبسالا Upsalla السويدية.

الوضع الراهن للدراسات المندائية

الوضع الراهن للدراسات المندائية على صعيد الاستشراق

تسبّب الإفراج عن كتب المندائيين المقدسة ووضعها على طاولة البحث بين أيدي المتخصصين، في تعقيداتٍ شبيهة بتلك التي أثارها نشر مجموعات وثائق قمران[8]، فبدلًا من أن تميط اللثام عن ديانة الطائفة وأصول معتقداتهم زادت الغموض غموضًا، بخاصة في ما يتعلق بمسألة الأصل والجذور والنشأة. وفي جميع الأحوال مثّلت الليدي دراور بدراساتها وترجماتها وتحقيقاتها نقطة انتقال حقيقية، إلى درجة أنّه من الناحية الوصفية للطقوس والعادات وسائر الممارسات الفلكلورية للمندائيين، فإنني أقرّ بثقة أنّ إسهامًا جديًا لم يجر في هذا المجال منذ وفاة هذه الباحثة العظيمة عام 1972[9].

7 "المصبتا" كلمة مندائية ذات أصل آرامي تعني التعميد، انظر:
J. Jacobsen Buckley, *The Mandaeans; ancient texts and modern people,* (Oxford university press, 2002), p. *80*.

8 بدأت معرفة العلماء بتلك الوثائق في ربيع عام 1947 عندما جاء اثنان من تجّار العاديات السوريين إلى المطران مار أثناسيوس صموئيل Mar Athanasius Samuel بدير القديس مرقص في القدس الشرقية، يحملان إحدى المخطوطات القديمة. وعندما تفحّص المطران المخطوطة للوهلة الأولى بدت له قديمة للغاية، ومتهالكة ومكتوبة بخط عبري قديم من الصعب قراءته، وعندما سألهما المطران عن كيفية عثورهما على تلك المخطوطة أجاباه بأنهما اشترياها من أحد رعاة الشاة البدو، والذي زعم لهما أنه عثر عليها في إحدى المغارات أثناء مطاردته لماعز ضلّت عن قطيعه في منطقة خربة قمران بالقرب من البحر الميت. وبطبيعة الحال فقد أثار قدم المخطوطة فضول المطران أثناسيوس، فطلب منهما إمداده بكل ما يقع تحت أيديهما من تلك المخطوطات. وعلى مدار صيف ذلك العام نفسه استطاع المطران شراء خمس مخطوطات إضافية. في تلك الأثناء نفسها أثار ظهور هذه المخطوطات الغريبة في أسواق العاديات فضول أحد أساتيذ الآثار اليهود في جامعة القدس وهو الأستاذ أ. سكينيك E. Sukenik والذي نجح في شراء ثلاث مخطوطات من تجار العاديات، ومنهم عرف أيضًا أنّ المطران أثناسيوس يحتفظ بخمس مخطوطات كاملة من نوع تلك المخطوطات نفسها، من ثمّ تقصّى علماء الآثار في المعهد الفرنسي للآثار العربية في دمشق المكان الذي زعم البدو العثور على المخطوطات فيه، وتوالت أعمال التنقيب في الموقع، وأسفرت عن العثور على كميات هائلة من المخطوطات والشقف والآثار المادية لأخوية يهودية مارقة انشقت عن المؤسسة الدينية الرسمية في أورشليم، وعاشت بالمكان قرابة القرن الأول الميلادي. ودعوا أنفسهم باسم أصحاب الميثاق أو "الأسينيين". واستطاعت إسرائيل بعد ضغوط كبيرة مارستها على الهيئات العلمية المعنيّة بالمكتشفات تجميعها لحساب وزارة الآثار الإسرائيلية، ثم حجبتها تمامًا عن جمهور الباحثين. وماطلت في نشرها لأكثر من أربعين عامًا ذهبت خلالها جهود الباحثين في حثّ الحكومة الإسرائيلية على الإفراج عن تلك الوثائق وإتاحة الميكروفيلمات الخاصة بها أدراج الرياح. ثم تحوّلت جهودهم إلى محاولة إقناع الحكومة الإسرائيلية بتقديم قوائم بيليوغرافية من هذه المخطوطات تحتوي على توصيف لها، لا سيّما بعد أن سرت شائعات قوية في الأوساط العلمية بأنّ بعض هذه الوثائق قد جرى إعدامها لأنّها تحتوي على قنابل لاهوتية تمسّ الإيمان اليهودي والمسيحي معًا، وظلّ الأمر كذلك إلى أن حدثت انفراجة غير متوقّعة عام 2000، حيث قام أحد العلماء الأميركيين ويدعى فوتشولدر B. Wacholder بالاتصال بأسرة أحد العلماء الذين شاركوا في أعمال التنقيب عن هذه الوثائق وترميمها، وتمكّن من الحصول منهم على ميكروفيلم فيه وصفٌ بيليوغرافي للمخطوطات والوثائق الكاملة التي تمّ العثور عليها وترميمها، ونشرها وسط مشاعر متناقضة من الغضب العارم من جانب الحكومة الإسرائيلية، وترحيب كبير من جانب الباحثين والمؤسسات العلمية المعنية. وفي نهاية الأمر رضخت إسرائيل لضغوط المؤسسات العلمية. وبدأت في الإفراج تدريجيًا عن تلك الوثائق. وقد عمّقت تلك الوثائق معرفة الباحثين بمجتمع اليهود قبيل بدء دعوة المسيح، لكنّها أثارت قدرًا أكبر من التساؤلات والإشكاليات بخاصة ما يتعلق بعلاقة المسيحية الأولى بجماعة الأسينيين، ويعتقد بعض الباحثين بوجود صلة قوية ما بين "الأسينيين" في فلسطين والمندائيين في بلاد ما بين النهرين. ويتّسع هذا الظن عند البعض للقول بوجود علاقة قوية بين المسيحية الأولى والمندائية. للتوسّع بخصوص هذه الوثائق الفريدة، وكيفية العثور عليها، والجدل الدائر حول نشرها، وتكتّم الحكومة الإسرائيلية عليها لنصف قرن، انظر مقالتي: "وثائق قمران"، **مجلة تراث**، العدد 112، إصدارات مركز زايد للتاريخ والتراث، دبي (2009)، ص 60 - 67.

9 نالت دراور تقدير المجتمع البحثي لجهودها المتميزة في مجال تقدّم دراسات الصابئيات، إذ جرى الانتباه إلى تميّز جهودها مبكرًا، فقد منحتها جامعة أكسفورد درجة الدكتوراه الفخرية عام *1954*، على الرغم من أنّ دراور لم تتلقّ تعليمًا جامعيًا في صباها. ثم تلتها جامعة أوبسالا Uppsala السويدية في خطوةٍ مماثلة عام *1959*، ومنحتها الحكومة الألمانية أعلى



وبدأ جيل جديد يظهر من الباحثين المهتمين بالمسألة المندائية خلال سبعينيات القرن المنصرم أمثال كورت رودلف K. Rudolph الذي يعدّ الآن عميد الباحثين المتخصصين في الشأن المندائي. وقد نشر رودلف عدة دراسات عن مختلف أوجه الديانة والعقائد والأصول المندائية أبرزها Problems of a history of the development the Mandaean religion (إشكاليات في تاريخ تطوّر الديانة المندائية) عام 1967، وMandaeanism (المندائية) عام 1970، إلا أنّ دراسته حول Die Gnosis (الغنوصية) التي صدرت في ليبتسج Leipzig عام 1977 تعدّ من أهمّ دراساته، وقد نفى فيها بالمطلق وجود علاقة بين الصابئة المندائيين والحرنانية. وتجدر الإشارة إلى أنّ أبرز الانتقادات التي توجّه لدراسات رودلف هو تأثره الشديد بآراء خوالسون، وتبنّيه بإصرارٍ وعناد معظم نظرياته.

ويعدّ إدوين ماتسو ياموچي E. M. Yamauchi من العلماء البارزين في هذا الحقل. وقد تعرّض للمسألة المندائية في دراسته Gnostic Ethics and Mandaean origin (الغنوصية وأصول المندائية) عام 1970، إضافةً إلى العديد من المقالات التي نشرها في الدوريات المعنيّة بخصوص جوانب مختلفة من الموضوع.

وفي أوبسالا مجددًا، وبالتحديد عام 1972 - وهو العام نفسه الذي شهد وفاة الليدي دراور - قدّم باحث شاب يدعى جان هارب J. Hjarpe أطروحته لنيل الدكتوراه بعنوان Analyse critique des traditions Arabes sur les Sabeens Harraniens (تحليل نقدي للأعراف العربية حول الصابئة الحرنانية) أعاد فيها إحياء نقد بيدرسن J. Pedersen طروحات خوالسون ومدرسته. وحاول جاهدًا جمع الأدلة على صحة ما ذهب إليه بيدرسن من قبل وتقديمها، وذلك بتوسعٍ أكبر. وقد وفّق في ذلك إلى حدٍّ بعيد، وأهمّ ما قدّمته أطروحته هو وجوب دراسة تاريخ صابئة حران وعقائدهم بمعزلٍ عن دراسة تاريخ المندائيين وعقائدهم، فهم لا يشكّلون فريقًا واحدًا لا من الناحية الإثنية، ولا الدينية العقائدية. كما قلّل من أهمية المصادر العربية في دراسة عقائد صابئة حران، ولم يعطِ أولوية للمصادر العربية إلا من خلال كتابات النديم والمسعودي، والبيروني جزئيًّا. ومع هذا فهي في تقديري دراسة ممتازة، تشهد بذاتها على الجهد الذي بذله صاحبها، كما أنّها بلا شكّ إسهام متميز في تاريخ الدراسات الصابئية، كما قرظها الفرنسي ميشيل تارديو Michel Tardieu في دراسته النقدية التي أعدّها للردّ على جان هارب في بعض ما ذهب إليه، والتي جاءت بعنوان Sabiens Coraniques et Sabiens de Harran (صابئة القرآن وصابئة حران)[10].

تابع جان هارب أبحاثه عن صابئة حران، ونشر مقالة بعنوانThe holy year of the Harranians. Some remarks on the festival calendar of the Harranians Sabians (العام المقدس للحرنانية، بعض ملاحظات على تقويم الأعياد عند صابئة حران) في دورية Orientalia Succana مجلد 23/24 لعام 1976. وقد تخلّى في هذه المقالة جزئيًّا عن حذره بخصوص الاعتماد على المصادر العربية والسّريانية في دراسة ديانة صابئة حران وعقائدهم. وتوسّع في الاعتماد على المصادر العربية؛ كمؤلفات ابن الجوزي وأبي الفدا، والمقدسي، وشيخ الربوة الدمشقي، والمجريطي.

الوضع الراهن للدراسات المندائية في العالم العربي

نستطيع القول – بكلّ أسف - إنّ عدد الدراسات المتخصصة والحديثة عن الصابئة لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة في العالم العربي؛ إذ ليس هناك ما يمكن رصده في ما يتعلق بالنصف الأول من القرن العشرين إلا ما كتبه المستشرق صموئيل زويمر في مقالته المقتضبة عن الصابئة في مجلة المقتطف عام 1899، وما نشره الأب أنستاس ماري الكرملي عن الصابئة المندائيين في مجلة المشرق البيروتية في حلقات ابتدأت عام 1900 لتنتهي عام 1902، مضافًا إليه ما كتبه عبد الحميد أفندي عبادة عن لسان الشيخ دجيل بن عيدان رجل الدين المندائي في كتابه "مندائي" أو "الصابئة الأقدمون"، إضافةً إلى كتاب عبد الرزاق الحسني عن "الصابئة قديمًا وحديثًا" الذي صدر عام 1925، وما خصّصه المفكر الراحل عباس محمود العقاد من صفحات للمندائيين في كتابه "إبراهيم أبو الأنبياء" الذي صدرت طبعته الأولى في القاهرة عام 1956.

وسام علمي وهو وسام ليدزبارسكي Lidzbarski M. عام *1964*. وأنعمت عليها الملكة بلقب ليدي بعد تكريمها في الجمعية الملكية الآسيوية عام *1969*. وتوفّيت دراور عام *1972* عن عمر ناهز *93* سنة في إحدى دور رعاية المسنّين في لندن.

10 ترجمها إلى العربية الباحث السوري سلمان حرفوش، ونشرت في دمشق عام *1999*.

أمّا في ما يتعلق بالنصف الثاني من القرن العشرين، فقد جاءت دراسات الباحثين العرب عيالًا على هذه الكتابات، ولا تزال تردّد ما جاء فيها، فضلًا عن أنّ الكثير ممّا ورد فيها لا يخلو من خرافة اتّخذت شكل حقيقة علمية بكثرة التواتر؛ إذ بدلًا من أن تبدأ الدراسات العربية من حيث انتهت دراسات المستشرقين، أتت جميعها دونها في المستوى، وغلب عليها انعدام الإلمام بجوانب الموضوع وتعقيداته، كما غلب عليها الطابع الأيديولوجي، والتخريجات المذهبية عبر محاولات مطّردة للتوفيق بين أخبار الرواة والمفسرين القدامى وما أسفرت عنه نظريات العلم الحديث. في هذا السياق كتب محمد عمر حمادة دراسة بعنوان "تاريخ الصابئة المندائيين" نُشرت في دمشق عام 1992، وعلي محمد عبد الوهاب دراسة بعنوان "الصابئة" ظهرت طبعتها الأولى في القاهرة عام 1996، وعبد الله سمك دراسة بعنوان "الصابئون" صدرت في القاهرة أيضًا عام 1995، وأحمد حجازي السقا دراسته "الصابئين[11]، الأمة المقتصدة في التوراة والإنجيل والقرآن" صدرت في القاهرة أيضًا عام 2003.

ولم يلق بحجر في هذا الماء الراكد سوى الباحث المندائي عزيز سباهي[12] الذي فاجأ الدوائر المعنيّة بدراسة عنوانها "أصول الصابئة ومعتقداتها الدينية"، صدرت طبعتها الأولى في دمشق عام 1996، وعلى الرغم من صغر حجم دراسته (259 صفحة من القطع الصغير) فهي بمنزلة مدخل لا غنى عنه للباحث المبتدئ الراغب في دراسة جانبٍ من جوانب هذا الموضوع الشائك؛ فقد استغلّ سباهي معرفته العميقة بالدراسات التي تمّت في هذا الصدد، وأبرز المستجدّات والإشكالات والتعقيدات المحيطة بالموضوع من مختلف وجهات النظر، من دون أن يقطع في القضايا الخلافية المعقّدة برأي.

أصول الصابئة المندائيين ومصادر عقيدتهم

مدخل إلى عقائد الصابئة المندائيين وكتبهم المقدسة

حول ضفتي الرافدين، وبخاصة في المناطق السفلى من النهرين – وفي ما يصطلح الجغرافيون على تسميته بالبطائح - حيث يصبّ النهران العظيمان مياههما في تلك الأهوار، استوطنت - ولا تزال - طائفة الصابئة المندائيين، وقد أطلق عليهم مجاوروهم اسم الصابئة، بينما لم يعرفوا هم أنفسهم بهذا الاسم قطّ - كما سبق القول - بل أطلقوا على أنفسهم اسم "المندائيين"، وهي لفظة آرامية مشتقة من الجذر الآرامي "مندع" بمعنى "عرف". فهم "أهل المعرفة"، أو "العرفانيين"[13]. وهي تسمية لها دلالتها الغنوصية التي لا تخفى.

وبفضل باطنية هذه الملّة، والقيود المفروضة على إطْلاع الأغيار على دقائق هذا الدين، لم يعرف جيرانهم - وعلى الأخص المسلمين - هذه الحقيقة البسيطة، وظلّوا يدعونهم بالاسم الذي أطلقوه عليهم - وهو الصابئة، أو صابئة البطائح، أو المغتسلة – فقد أحاط المندائيون دينهم وعقائدهم بسياجٍ هائل من السرّية بحيث لم يتمكن علماء المسلمين من الوقوف على حقيقة ديانتهم وعقائدهم، على الرغم من المحاولات الجادة التي حاولها البعض منهم، حتى إنّ البيروني ذكر أنّه بحث طويلًا في أمر هؤلاء الصابئة الكائنين بسواد العراق حول قرى واسط فما حصّل من أسبابهم شيئًا البتة، على حدّ قوله[14].تدور اعتقادات المندائيين حول وجود خالق أزلي واحد منزّه[15]، واعتقادهم في الله يشبه كثيرًا اعتقاد باقي الطوائف الغنوصية، فهم يدركونه عن طريق الفيض الإلهي، وهم لا يعبّرون عنه إلا بصيغة الجمع، ويعتقدون أنّه انبعث من ذاته[16]، ويلي الإله - الكلي القدرة - مجموعة من المخلوقات النورانية (الملائكة)، ولهم القدرة على أفعال الآلهة بما فيها الخلق لكنهم ليسوا بآلهة، وهم مخلوقات متوسطة بين الروحانية والمادية؛

11 كذا جاء العنوان على غلاف الكتاب وفي مرآته. والصواب "الصابئون" مرفوعة على الابتداء كما تنصّ أبسط قواعد اللغة العربية.

12 باحث عراقي يساري يقيم في كندا، وهو مندائي الديانة.

13 J. Jacobsen Buckley, *Mandaean religion, in: the encyclopedia of religion,* Vol. 9, p. 150.

14 البيروني، **القانون المسعودي** (حيدر آباد الدكن: منشورات دائرة المعارف العثمانية، 1954)، ج1، ص 367.

15 E. S. Drower, *the canonical prayer book of the mandaeans* (Leiden: Brill, 1962), p. 9.

16 العبارة المندائية "إله إد من نافشي أفريش". وتترجم بالعربية إلى "الإله الذي انبعث من ذاته"، انظر: دراور، **الصابئة المندائيون** (مقدمة النشرة العربية)، نعيم بدوي وغضبان رومي (مترجم)، ص 19.

فالروحانيات لديهم مخلوقة من كلام الله، وكلام الله لا يصل إلا بواسطة مخلوق بين النور والتراب[17]، ويعدّ ذلك تجسيدًا للمعتقدات الغنوصية بوجود وسائط بين الخالق وخلقه، وهذه المخلوقات تعمل على إدارة الكون وتحقيق مشيئة الخالق.

كما يعتقد المندائيون بالبعث والحساب والحياة الأخرى بعد الوفاة. لكن العقيدة المندائية تتميز بنظرية العالم الموازي؛ إذ يعتقد المندائيون بنهاية العالم[18]، لكنّهم لا يعترفون بقيام الحياة الأبدية على أنقاض الحياة الأولى في هذا العالم، وإنّما يعرّفون العالم الآخر بأنّه عالم موازٍ، أي كائن في اللحظة نفسها، كما هي الحال بالنسبة إلى عالمنا المادي، فالروح تحاسب بعد الموت مباشرةً، ولا وجود للبرزخ ولا للقيامة في المندائية، فالمندائيون يؤمنون بنهاية العالم ولكن ليس بالضرورة قيام الدينونة لأنها قائمة الآن بالفعل، لذا فهم يعتقدون أنّ الروح خالدة بينما الجسد فانٍ[19].

ويؤمن المندائيون بالحساب والعقاب، وأنّ الأبرار منهم يذهبون بعد الوفاة إلى عالم النور، بينما يذهب المذنبون إلى عالم الظلام. ولا يصوم المندائيون بالامتناع عن الطعام والشراب وإنّما يحظر عليهم أكل اللحوم لخمسة أسابيع فحسب من العام، وهم كذلك ينزّهون الله، ويعظّمون ملائكته، ويعتقدون أنّ مقرّ الملائكة في الكواكب السبع السيارة، ولذلك فإنّ تعظيمهم النجوم هو تقديس للملائكة لا للكواكب نفسها[20].

يؤمن المندائيون أيضًا أنّ دينهم دين قديم، بل إنّه أقدم الأديان على الأرض؛ فهم ينسبون كتابهم المقدس الرئيس "الگنز ربا" إلى آدم، كما يعتقدون أنّ سام بن نوح هو جدّهم الأعلى، ونبيّهم بعد آدم ونوح[21]. ويعتقدون بوجود صلات قوية بين عالم الأحياء وعالم الأموات. وهناك العديد من الطقوس الدينية التي تتعلق بخدمة أرواح الأسلاف أهمّها: الوجبة الطقسية لأرواح الأسلاف، وهي تقديم أطعمة وصدقات لأرواح الأسلاف "زدقة بريخا". ويعتقد المندائيون أيضًا في الأرواح الخبيثة "ملوخون"، ويعتقدون بتعدد جنسياتها وأديانها كما عند البشر، وأنّ منها ما هو موكل بعذاب النفوس "المطراثي"[22].

على أنّ أهمّ ما تتميز به المندائية هو تلك الطقوس المتعلقة بالتعميد؛ فالتعميد عند المندائيين يخالف ما هو معروف في المسيحية - اليهودية الأولى، فهو ليس طقسًا للندم وإعلان التوبة بالضرورة كما نجده في اليهودية - المسيحية الأولى، وإنما هو طقس تطهيري بامتياز، فكلّ ما يمكن أن يتنجّس به البدن من أنواع النجاسات - كالجنابة أو الطمث أو الولادة أو مسّ الميت والحائض وغيرها - يستوجب العماد في الماء الجاري قبل ممارسة أيّ نشاط ديني أو حياتي اعتيادي. والتعميد في المندائية لا ينبع من الإيمان بقدرة الماء في حدّ ذاته على الذهاب بالنجاسات، وإنّما ينبع من تقديس الديانة المندائية الماء الجاري، فلا يجوز العماد إلا فيه[23].

ويعتقد المندائيون أيضًا في نبوّة يحيى بن زكريا (يهيى يوهانا). لكنّه عندهم ليس بنبيّ كصورة الأنبياء التقليديين كما في الأديان السماوية، وإنما تدور اعتقادات المندائيين فيه على أنّه مبعوث العناية الإلهية، جاء إلى الأرض لتنفيذ مهمة خاصة، وليس كنبيّ يبشّر بدين، أو حتى يجدد دعوةً قديمة[24].

---

17 المرجع نفسه، ص 21.

18 دراور، ص 49.

19 بدوي ورومي، **مقدمة كتاب الصابئة المندائيون**، ص 19.

20 بدوي ورومي، المرجع نفسه، ص 21. قارن أيضًا تشابه بعض الأفكار ذات الأصل الغنوصي مع بعض الفرق المسيحية التي وسمت بالهرطقة بشأن خلق الملائكة السبعة للعالم في: ماري بن سليمان، "أخبار بطاركة كرسي المشرق"، في: **المجدل الكبير**، هنريكوس جيسموندي (محقق) Henricus Gismondi (رومية: 1899)، ص 14- 15. ومن الواضح أنّ عبادة الملائكة وعدّها خالقة العالم قد تسرّبت بصورة ما إلى شبه الجزيرة العربية حيث وجدت فيها بعض الأفكار الغنوصية المشابهة، نستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهَؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ﴾ [سبأ: 40].

21 بدوي ورومي، ص 20؛

W. Brandt, "the Mandaean", *Encyclopedia of religion and ethics*, J. Hastings(edit), Vol. VIII, p. 380.

22 وهي قريبة من مفهوم التطهير؛ ففي هذا المحلّ تعذّب الأرواح التي اقترفت الخطايا، ويكون عذابها محدودًا بأمدٍ معلوم، وبحسب نوع تلك الخطايا ودرجاتها. ثم تستطيع تلك الأرواح بعد ذلك الالتحاق بعالم النور "إلمي د نهورا".

23 Kurt Rudolph, *Mandaeism* (Leiden: 1978), p. 10.

24 أدّى اعتقاد الصابئة المندائيين في نبوّة يحيى بن زكريا إلى أن عدّهم المسلمون فرقة من النصارى منذ دخول الإسلام العراق وحتى نهاية القرن السابع عشر الميلادي. وأتاحت هذه الميزة لهم طيلة العصور الإسلامية معاملة أهل الذمة. وقد أدرك المندائيون بالفطرة أهمية اعتقادهم في نبوّة يحيى *u* في تضييق الهوّة بينهم وبين المسلمين والنصارى. وقد لاحظت



أمّا عن كتب المندائيين الدينية، فيصطلح الباحثون على تقسيم الأدبيات الدينية المندائية إلى ستّ مجاميع:

- المجموعة الأولى: نصوص سرية خاصة بالكهنة، وهي مدونة في شكل لفائف، الواحدة منها تدعى - اصطلاحًا - بالديوان ككتاب "ألف ترسر شيالة" (ألف واثنا عشر سؤالًا)، و"آلما ريشا ربا" (العالم الرئيس الكبير)، و"آلما ريشا زوطة" (العالم الرئيس الصغير)، و"ديوان ملكوتا إليتا" (ديوان مملكة السماء العليا).
- المجموعة الثانية: وهي كراريس تشرح كيفية أداء الطقوس الدينية ومنها: "شرح طراسة د تاغة شيشلام ربا" (شرح تتويج شيشلام العظيم)، و"شرح د قابين شيشلام ربا" (شرح زواج شيشلام العظيم)، و"شرح د بروانايا" (شرح الأيام الخمسة)، و"ديوان مصبتا د هيبل زيوا" (ديوان تعميد هيبل زيوا).
- المجموعة الثالثة: وتضمّ مجموعة الأناشيد والتراتيل والصلوات التي تتلى في طقوس التعميد، وكذلك الصلوات على أرواح الموتى ككتاب "إنياني" أو "القلستا" [كتاب الصلوات القانونية].
- المجموعة الرابعة: النصوص التي تتحدث عن الأساطير المندائية التي تدور حول خلق الكون والإنسان والصراع بين قوى النور والظلام ويوم الحساب، ومن أبرزها "الگنز ربا" (الكنز العظيم)، و"دراشة د يهيا" (دارسة تعاليم يحيى *u*)، و"ديوان أباثر"، ديوان "حران جويثا" (حران السفلى [الداخلية]).
- المجموعة الخامسة: وهي المجموعة التي تضمّ كتب الفلك وفقًا للعقيدة المندائية ومنها "سفر ملواشة" (كتاب البروج)، وكتاب "شباني شبايي" (ساعات النهار).
- المجموعة السادسة: وهي تتألف من كتب الطلاسم والأدعية والنصوص السحرية لطرد الأرواح الخبيثة وأدعية أخرى لاستجلاب عطف القوى الروحانية، وما أشبه[25].

أصول الصابئة المندائيين وإلى أيّ عرق ينتمون؟

المثيولوجيا المندائية وانعكاساتها على قضية الأصل ونشأة الديانة

تضاربت آراء العلماء بخصوص الصابئة المندائيين منذ أن بدأ الاهتمام بهم وبأصول عقائدهم ونشأتها وبالموطن الذي انحدروا منه، حتى بات عرض هذه الآراء على كثرتها وتناقضها أمرًا شديد التعقيد. ويعدّ النقص الكمّي الشديد في المادة سواء التاريخية منها أو الأثرية أبرز عوامل هذا التضارب، وهو الأمر الذي يستلزم من المؤرخ الكثير من الاجتهاد في محاولةٍ لرأب تلك النقاط الخلافية التي لا تحسمها الأدلة المادية.

وتظلّ مسألة أصل الصابئة المندائيين من المسائل الخلافية الشائكة، ذلك أنّ أساطيرهم تذكر أنّ المندائيين الأوائل من أهل الشمال، وهذا يعني أنّهم قدموا من جهة فلسطين، كما يظهر ذلك جليًا في كتابهم "حران جويثا"[26]. ويعتقد المندائيون أيضًا أنّ أصولهم مصرية، وأنّهم كانوا على ديانة المصريين القدماء[27]، وأنّ أسلافهم الذين يعرفون باسم "الناصورائي" (أي المندائيين الأوائل) قد هاجروا من مصر إلى أورشليم، ولمّا اضطهدهم اليهود غادروا فلسطين إلى حران حيث وجدوا إخوة لهم في الدين (يعنون صابئة حران على الأرجح). ثم هاجروا من حران إلى منطقة أسطورية تدعى جبل ماداي وهناك تخلّصوا كليًا من مضطهديهم، ثم توجّهوا في وقتٍ لاحق إلى جنوب العراق[28].

دراور أنّ المندائيين يجسّمون نقاط التشابه الصغيرة بينهم وبين مجادليهم من أهل الأديان الأخرى؛ فهم يجيبون السائل بأنّ يحيى نبيّنا كما أنّ عيسى أو محمد - حسبما يتطلب الحال - نبيّكم. انظر: دراور، ص 41.

25 Buckley, *The great stem of souls: reconstructing Mandaean history* (New Jersey: Gorgias Press, 2005), pp. 9-12;

سباهي، **أصول الصابئة**، ص 13 – 16. ويقرّ سباهي بأنّه من الصعب الضرب بسهم في مسألة تحديد الفترة الزمنية الفاصلة بين تبنّي المندائيين هذه العقائد وبداية تدوينها. انظر: المرجع نفسه، ص 19.

26 لم تكن السيدة دراور تعير - في بادئ الأمر - أقوال الكهنة بأنّهم جاءوا من الشمال أيّ التفات. لكنها اكتشفت فيما بعد أنّ هناك سببًا وراء إصرار رجال الدين المندائيين على القول بأنّهم جاءوا من الشمال؛ فقد لاحظت أنّ المندائيين يعتقدون أنّ الشمال هو الأرض المرتفعة، وهي أرض النور، أمّا الجنوب فهو الأرض المنخفضة، وهي أرض الظلام، وأولئك الذين يسكنون في الشمال يتميزون ببياض البشرة، أمّا أولئك الجنوبيون فهم سود ومظهرهم قبيح كالشياطين. وعليه، طرحت دراور احتمال أن يكون ذلك الإصرار مبنيّ على اعتقادات دينية أكثر منها على ذكريات هجرة تاريخية واقعية. انظر: دراور، ص 49.

27 تجد دراور صعوبة في فهم إصرار المندائيين على أنّ المصريين القدماء كانوا على دينهم. وتعتقد أنّ ذلك عصيّ على التفسير، انظر: المرجع نفسه، ص 50 – 51. الطريف أنّ المندائيين لا يزالون يحتفلون بإقامة وجبة طقسية (لوفاني) لأرواح الموتى المصريين الذين غرقوا في البحر أثناء مطاردتهم بني إسرائيل. انظر: المرجع نفسه، ص 139.

28 المرجع نفسه، ص 45 - 46؛ رشدي عليان، "أصحاب الروحانيات"، مجلة **المورد** العراقية، مج5، ع2، (بغداد 1976)، ص 61.

يبدأ مخطوط حران جويثا هكذا[29]:

"واستقبلهتم [أي الناصورائي] حران؛ المدينة التي كان فيها الناصورائي، ولهذا فليس من سبيل لملوك اليهوطايي [اليهود] إليهم، وكان على رأسهم ملك أردوان[؟!]، وقد عزلوا أنفسهم عن العلامات السبع، ودخلوا في جبل ماداي، حيث أصبحوا أحرارا من تسلط جميع الأجناس"[30].

العلم الحديث وقضية أصل المندائيين وأصول ديانتهم

نظرية الأصل الشرقي

لقد تمخّض البحث طيلة قرنين تقريبًا عن نظريتين: هما نظريتا الأصل الشرقي والأصل الغربي، وكلتاهما تنطوي على قدر كبير من التعقيد، فضلًا عن افتقارهما لأدلّة قاطعة، وكلتاهما أيضًا لا تستطيعان السير قُدمًا إلى آخر الدرب دون أن تتركا بعض الثغرات العصيّة على التفسير، وسبب هذا الخلط والتعقيد هو ذلك المزيج العجيب الذي تتلاقى فيه عقائد الصابئة، وتلك الطقوس التي هي خليط من عقائد ومذاهب شتى جمعت بين عقائد بلاد ما بين النهرين وفلسطين بحيث يمكن القول بأنّ المعتقدات المندائية ذات طبيعة توفيقية، وأنّه من قبيل التسطيح القول بأنّ لها مصدرًا واحدًا فقط.

وتتلخص نظرية الأصل الشرقي في أنّ المندائيين إمّا هم بقايا سكان بلاد ما بين النهرين القدماء، أو ربّما كانوا من الوافدين الآراميين على البلاد[31]، وفي كلتا الحالتين فهم قد ورثوا قدرًا كبيرًا من العقائد الدينية البابلية، لكنّهم تأثروا إلى حدٍّ كبير بالمعتقدات الدينية الفارسية - وبخاصة الزرادشتية، بحكم تجاورهم مع الفرس، وباليهودية من خلال الجماعات اليهودية التي كانت تسكن بلاد ما بين النهرين[32]. كما تأثّروا بالمسيحية من خلال الاحتكاك المباشر بالمانويين والنساطرة وأخيرًا بالمسلمين بحكم الجوار المباشر. وقد تزعّم هذه النظرية خوالسون، وبرانديت، وكيسلر، وزيمرن، وليدزبارسكي (لا سيّما في أبحاثه الأخيرة)، والليدي دراور (في أبحاثها الأولى)[33].

ويستند أصحاب نظرية الأصل الشرقي إلى ذلك التشابه القويّ بين المندائية في صورتها الحديثة والعقائد البابلية القديمة؛ فالمندى - وهو بيت العبادة المندائي - كوخ يشبه في رسمه وتصميمه "البيت" وهو المعبد البابلي الصغير المقام من القصب المطليّ بالطين[34]، حيث كان الكهنة البابليون يجلسون بالخارج، ويستقبلون الناس لعرض مسائلهم على الإله القابع في الكوخ الطيني.

وتقترب شعائر الموت والوفاة عند المندائيين من نظيرتها البابلية؛ فاعتقاد المندائيين بأنّ روح المتوفَّى تحوم ثلاثة أيام حول القبر، ثم تبدأ رحلتها في الحياة الأخرى للحساب، ويتولى راشنو البابلي - وهو نظير أباثر المندائي - وزن أعمال الشخص، فإذا مالت موازينه نحو الخير فهذا يعني أنّ أمامه فرصة للتكفير عن ذنوبه، ويلزم ذويه أن يقدّموا كفارة عنه، وهذا ما يقابل "المسخثة" في العقيدة المندائية[35].

---

29 لسوء الحظ، الصفحات الأولى مفقودة كما نوّهت السيدة دراور.

30 *The Haran Gawaita. and The Baptism of Hibil-Ziwa*, E. S. Drower (trans.), (cita del Vaticano: 1953), p. 3;

ويصف ديوان حران جويثا اليهود بأنّهم خبثاء وأنّهم "حليفي الروهة" (روح الشر والظلام). بل إنّهم جندها المطيعون. انظر: عليان، ص 63. وطبقًا للأساطير المندائية فإنّ يسوع المسيح كان ناصورائيًا لكنّه "حرف كلمات النور، وأبدلها بالظلام، وغيّر دين أولئك الذين كانوا على الدين الصحيح، وبدّل جميع الشعائر". انظر: المرجع نفسه، ص62. أمّا بالنسبة إلى يحيى بن زكريا، فالأسطورة المندائية تصفه بأنّه معلم ومعمد وشاف. وتصفه أيضًا بأنّه علم الحواريين، وجعل الكسحان يسيرون على أرجلهم. انظر: دراور، ص 47.

31 الطريف أنّ الأنثروبولوجي الأميركي هنري فيلد الذي عمل في العراق لمدة طويلة، ذهب إلى أنّ الصابئة المندائيين ربما ينحدرون من أصول آرامية قديمة، استنادًا إلى الدراسة التي أجراها لقياسات الجمجمة وبعض السمات الجسدية لعيّنة من الكهنة المندائيين الذين لا يتزاوجون إلا فيما بينهم طبقًا لما تقتضيه شريعتهم، وهذا جعل من الكهّان ورجال الدين طبقة منغلقة على نفسها، انظر: دراور، ص 64.

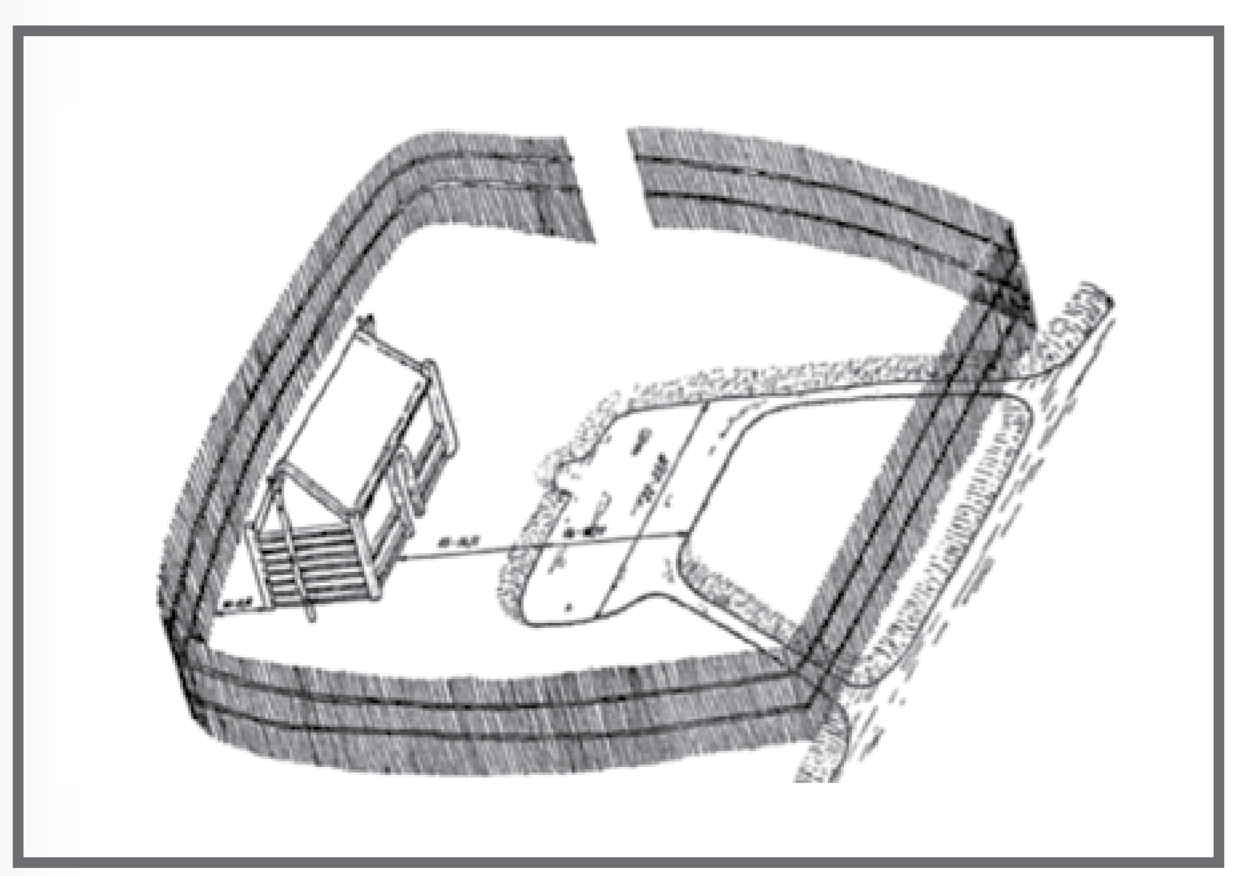
32 توزّع يهود ما بين النهرين وفقًا لمعطيات تاريخية بين الأماكن النائية في مرتفعات كردستان وهم أسرى السبي البابلي الأول، وعند بابل القديمة إلى الجنوب من الأنبار. انظر: أحمد سوسة، **ملامح من التأريخ القديم ليهود العراق** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000)، ص 40 – 44؛ قارن أيضًا: يوسف رزق الله غنيمة، **نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق** (بغداد: 1924)، ص 50 وما بعدها.

33 Edwin M. Yamauchi, *Gnostic ethics and Mandaean origins* (Cambridge: 1970), p. 8.

34 دراور، ص 199؛ سباهي، ص 65.

35 المرجع نفسه، ص 67 - 68.

لقد قررت دراور - لا سيّما في أبحاثها الأولى - أنّ طقوس المندائيين الدينية تقترب من المنابع المزدكية إلى درجة عبّرت عنها بأنّها جاءت أكثر ممّا توقعت؛ فالتشابه بين الطقوس الصابئية (المندائية) والمسيحية النسطورية والبارثية[36] قويّ. كما أنّها لم تُخف دهشتها من وجود طابع بابلي قديم يمكن تمييزه بسهولة في ديانة المندائيين، وبخاصة في ما يتعلق ببناء "المندى" ووظيفته كما سبق القول. كما أنّ المبادئ التي تشخص الطقوس المندائية والبارثية متطابقة بصورة مذهلة، بينما تبتعد كثيرًا في الروح والمبادئ عن الطقوس المسيحية، وهذا وحده كان دافعًا لكي تقرّر دراور أنّ الشعائر المندائية في جوهرها أقرب إلى الروح الإيرانية الشرقية من الروح اليهودية المسيحية[37].



"كروكي" للمندى (بيت العبادة المندائي)[38].

ومن وجهة نظر أنصار الأصل الشرقي، فإنّ المؤثرات الرئيسة في ديانة الصابئة وخطوطها العريضة يمكن اقتفاء أثرها بعمق في التراث البابلي القديم[39]، في حين تظهر بعض المؤثرات الأخرى وكأنّها مؤثرات ثانوية تطورت إليها الديانة فيما بعد؛ فالاعتقاد بقدرة الأجرام السماوية على التأثير في مصير الإنسان هو تأثير بابلي محض كما يبدو لأوّل وهلة، وكذلك تشابه نظرية الخلق البابلية الأولى مع نظرية نشأة الكون عند الصابئة المندائيين،

---

36 البارثيون هم بقايا الفرس الزرادشتيين الذين انتقلوا بعد الفتح الإسلامي إلى الهند واستقروا هناك. انظر: سباهي، ص 100.

37 دراور، ص 28.

38 انظر:

Rudolph, *Mandaeism*, p. 8.

ويلاحظ أنّ المندى لا تصحّ إقامته إلا على مجرى مائي، وتحفر قناة من ذلك المجرى إلى داخل المندى - كما هو مبيّن في الشكل - كي يتسنّى للكهنة إجراء الطقوس الدينية التي تتطلّب التطهر بالماء الحيّ (الجاري) وعلى رأسها التعميد، وتطهير الأواني الطقوسية.

39 شرحت دراور تفصيلًا تشابه دور الكهّان المندائيين ووظائفهم مع وضع كهنة بابل القديمة ووظائفهم، انظر: دراور، ص 28 وما بعدها.

إضافةً إلى بعض التأثيرات الرئيسة الأخرى في ديانة المندائيين؛ كمظاهر الحياة الأخرى بعد الموت، والحساب والدينونة، وبعض الظواهر العقائدية كتقديس الماء الجاري[40]، فرسوم التعميد لها ما يماثلها على نحوٍ أو آخر في التراث البابلي القديم[41]، وبعض ما ورد في الأساطير المندائية القديمة يظهر أكثر تلاؤمًا مع بيئة الأهوار - جنوب بلاد ما بين النهرين - أكثر منها مع بيئة مجرى نهر الأردن جنوبي فلسطين[42].

أمّا عن كيفية وصول التقاليد والعادات الغنوصية وبعض الشعائر اليهودية والتعميد والاعتقاد بنبوّة "يوحنا المعمدان" (يحيى بن زكريا)، فهي - في نظر أنصار نظرية الأصل الشرقي - تقاليد وافدة أتت من فلسطين إلى المندائيين في بيئتهم الأصلية بحوض ما بين النهرين في العراق، فذلك الأثر الغنوصي الواضح في الديانة وفد على ديانة الصابئة على مراحل وتبعًا لاحتياجاتٍ معيّنة.

وقد مثّلت رواية النديم عن علاقة الحسح أو الحسج EL-Kesai[43] بالمندائيين جسرًا ملائمًا لتلك التأثيرات الغنوصية القادمة من الشرق، فحسبما جاء في رواية النديم:

"المغتسلة؛ هؤلاء القوم كثيرون بنواحي البطائح، وهم صابئة البطائح، يقولون بالاغتسال، ويغسلون جميع ما يأكلونه، ورئيسهم يُعرف بالحسج، وهو الذي شرع الملة، ويزعم أنّ الكونين ذكر وأنثى، وأنّ البقول من شعر الذكر، وأنّ الأكشوث من شعر الأنثى، وأنّ الأشجار عروقه. ولهم أقاويل شنيعة تجري مجرى الخرافة، وكان تلميذه يقال له شمعون، وكانوا يوافقون المانوية في الأصلين، وتفترق ملّتهم بعد، وفيهم من يعظّم النجوم إلى وقتنا هذا"[44].

من غير المعروف من أين استقى النديم روايته عن الحسج، لكنها مثّلت مخرجًا مريحًا للقائلين بانتقال شعائر التعميد من بيئة نهر الأردن إلى بلاد ما بين النهرين، وكذا علاقة المندائيين بيوحنا المعمدان، ولذلك تمسّك بها خوالسون بشدة[45]. لكنّ القول بوجود علاقة مباشرة بين الحسج والمندائيين لا يخلو من تعقيداتٍ كثيرة يغضّ أصحاب نظرية الأصل الشرقي النظر عنها؛ فمن المعروف أنّ الحسج كان يهوديًّا معروفًا بصرامته

---

40 طقوس تقديس الماء الذي تدعوه المندائية بالماء الحي وممارسة التعميد لها ما يناظرها في التراث البابلي القديم الذي يقدس الماء الجاري. بل هناك من بين الباحثين من يشكّ في أنّ تلك الطقوس والممارسات تقاليد تسرّبت إلى اليهودية من الشرق. وليست طقوسًا أصيلة في اليهودية – لا سيّما في عصورها الأخيرة - ولم تمارس على نطاق واسع بين مختلف الجماعات المنشقّة عن اليهودية إلا في الجنوب حيث تصلح بيئة نهر الأردن لذلك. أمّا عن مهد تلك الممارسات، فيعتقد الباحثون القائلون بالأصل الشرقي أنّها سادت في حوض ما بين النهرين حيث البيئة الملائمة أكثر لتلك الطقوس. انظر: سباهي، ص -62 63.

41 طه باقر، **مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، تاريخ الفرات القديم**، ط2 (بغداد: د.ن، 1955)، ص 225. فعلى سبيل المثال كان ينبغي لكبير كهنة بابل الاغتسال في ماء الفرات الجاري قبل دخول قدس الأقداس في أعياد بابل القديمة، انظر: مارجريت روثن، **تاريخ بابل**، زينة عازار وميشال أبي فاضل (مترجم)، (بيروت - باريس: منشورات عويدات، 1984)، ص 33. وكان الماء المقدس وحده هو الذي يستخدم لتطهير المعبد؛ المرجع نفسه، ص 131 - 132.

42 مثال شديد الوضوح كما في كتاب "دراشة د يهيا" أو "كتاب تعاليم يحيى" يرد في فصل "الصياد وقصة الأنفس" الكثير من الرموز والمصطلحات، وهو ما يدلّ على أنّ المؤلف - أو ربما المؤلفين - لهذا السفر من بيئة الصيادين في الأهوار. وقد علّق ميد Mead على هذا الجزء بقوله إنّه عسير بالفعل على الترجمة، وذلك لكثرة الاصطلاحات التقنية المتعلقة بعملية الصيد التي ترد فيه، وعلى الرغم من كل الجهود والتحرّيات اللغوية الواسعة التي بذلها المترجم فقد عجز عن فهم معنى عددٍ غير قليل من الكلمات التي وردت فيه، وفي هذا ما يؤكد أيضًا محلية البيئة العراقية التي كتب في ظلّها هذا النص. انظر:

G. R. Mead, *The Gnostic, John the Baptizer* (London: J. M. Watkins, 1924), pp. *72 - 73* ;

قارن أيضًا: سباهي، ص 79. وفي الوقت ذاته نجد ارتباطًا يمكن وصفه بالوثيق بين الأساطير المندائية ومثيلتها السومرية، من ذلك الارتباط بين ليليث الشيطانة في الفكر السومري والتي تتسبب في وفاة الأطفال وزهربيل زوجة هيبل زيوا في الفكر المندائي، وذلك بحسب ملاحظة أحد رجال الدين المندائيين، انظر: عبد الحميد أفندي عبادة، **مندائي أو الصابئة الأقدمون**، رشيد الخيون(تقديم)، (لندن: دار الحكمة، 2003)، ص 23.

43 رُسم اسم الحسح (وهي الصيغة الأكثر تداولًا بين جموع الباحثين) بطرق مختلفة في مختلف نشرات الفهرست للنديم، فقرأها فلوجل في أول نشرة من نشرات الفهرست والتي صدرت في ليبزج عامي *1871 - 1872*م "الحسح"، وفي طبعة القاهرة التي قدّم لها وراجعها الأستاذ أحمد أمين، والتي ظهرت للمرة الأولى عام *1929* "الحسيح". وفي نشرة رضا تجدد التي صدرت في طهران عام *1971* "المحسح" [؟!]، وإن ذكر في حواشيه أنّ إحدى النسخ التي اعتمدها فلوجل تؤكد على قراءة نشرة القاهرة الاسم "الحسيح"، وقرأها أيمن فؤاد سيد في أفضل النشرات التي حظي بها كتاب الفهرست على الإطلاق، وهي نشرته الصادرة في لندن عام *2009* "الحسج". وقد سألت الدكتور أيمن فؤاد سيد عمّا إذا كان متأكدًا من أنّ هذه هي القراءة الصحيحة لاسم رئيس المغتسلة من واقع مطالعته لعددٍ كبير من النسخ الخطّية لكتاب الفهرست فأفاد بالإيجاب، واستبعد قراءة نشرة القاهرة لاسم الحسيح لأسباب فنية تتعلق بالنسّاخ والنسخ الخطية. وبغضّ النظر عن هذا فقد أثار ورود الاسم بهذه الصيغة "الحسيح" التساؤل في أوساط البحث عمّا إذا كان المقصود به هو المسيح ووقع التحريف بفعل النساخ. انظر:

Pedersen, *The Sabians,* p. *386*؛ سباهي، ص *105*. غير أنّ التمعّن في نص النديم الوارد أعلاه، بخاصة عبارته التي يقول فيها "ورئيسهم يعرف بالحسج" لو افترضنا أنّ قراءتها الصحيحة "ورئيسهم يعرف بالمسيح"، فلا بدّ أن تنتابنا الدهشة، إذ لو أراد النديم الإشارة إلى علاقة المغتسلة بالمسيح لما استخدم أبدًا كلمة يعرف في سياق الجملة. وعلى ذلك، لا أعتقد في صحة ذلك الرأي الذي يميل إلى ربط المسيحية مباشرةً بالمندائية عبر افتراضاتٍ واهية لا تصمد أمام النقد.

44 ابن النديم، الفهرست، ج *2*، ص *411*.

45 Chwolsohn, *Die Ssabier*, Vol. I, p. *119*.

ونزاهته، وكانت له شعبية كبيرة بين طوائف البحر الميت، وكانت دعوته يهودية أصولية تقوم على التمسّك بالشريعة اليهودية، والتقيّد بأحكام السبت، وممارسة الختان، وكان يقرّ الزواج ويتوجه بالصلاة نحو الهيكل بأورشليم[46].

ليست أوّل تلك التعقيدات الناجمة عن قبول رواية النديم والتصديق على وجود علاقة مباشرة بين الحسج والمندائيين هو خلوّ كتب المندائيين من أيّ إشارة إلى هذا الحسج وجماعته. هذه واحدة، أمّا الثانية، فهي كيف تأتّى أن تحوّلت جماعته من جماعة يهودية أصولية محافظة تتقيد بأحكام السبت إلى ما هي عليه الآن من شدة العداوة لليهود واليهودية؟! أمّا الثالثة، فهي أنّه لا شيء ممّا ذكره النديم عن جماعة الحسج يمتّ بصلة للمندائيين سوى الاغتسال في مياه النهر الجارية (التعميد)، خلا ذلك فجميع ما ذكره النديم بعد ذلك لا ينطبق على المندائيين بحال من الأحوال.

وكما يترتب على قبول رواية النديم على علّاتها بخصوص علاقة الحسج بالمندائيين من إثارة إشكاليات كثيرة، فإنّه يترتب أيضًا على رفضها مشكلة كبيرة؛ فالتسليم برفض العلاقة بين الحسج والمندائيين من شأنه أن يصرف الذهن تلقائيًّا إلى افتراض خطير، وهو أنّ النديم كان يتحدث عن طائفةٍ أخرى هي المعنيّة بوصفه "صابئة البطائح"، وكانت تدعى بالمغتسلة، ومارست التعميد، وعاشت في المنطقة نفسها التي عاش المندائيون فيها، وهذا من شأنه أن يجعلنا على حذرٍ كلما تكررت عبارة "صابئة البطائح" في المصادر العربية، والتي - وبموجب هذا الطرح - لا تشير إلى المندائيين وحدهم في كل الأحوال كما يذهب ج . ب. سيجال J. B. Segal[47]، وهذا من شأنه أن يزيد الأمور تعقيدًا.

ويعلّل أنصار نظرية الأصل الشرقي كراهية المندائيين لليهود بأنّ الجاليات اليهودية الكبيرة على ضفّتَي الفرات هي التي دار بينها وبين المندائيين النزاع، وربما وصل الأمر إلى حدّ إرغام يهود العراق لأعدادٍ من المندائيين على الارتداد عن دينهم؛ إذ تشخص الأساطير المندائية ذلك النزاع في محاولات اليهود المستمرة إرغام ميرياي ابنة هيرودس الملك على الارتداد عن المندائية لدينها القديم (اليهودية)، ثم ما أعقب ذلك من اضطهادات قاسية مارسها اليهود تجاه الناصورائي (المندائيون الأوائل). وعلى هذا يعتقد أنصار نظرية الأصل الشرقي أنّ الصراع بين اليهود والمندائيين دار فعليًّا على شواطئ دجلة والفرات، وحين استعادتها الذاكرة المندائية بعد قرون - حينما بدأ تدوين الكتابات المقدّسة - جعلت أماكن هذا الصدام أورشليم نفسها[48].

وتبقى مسألةٌ شائكة أخرى عند أصحاب نظرية الأصل الشرقي، وهي علاقة المندائيين بيوحنا المعمدان. وأنصار نظرية الأصل الشرقي يعتقدون أنّه ليست ثمة علاقة مباشرة تربط بين المندائيين ويوحنا المعمدان، فهم ليسوا من تلاميذه؛ فيوحنا لا يظهر في نصوص الطقوس والسحر والتعميد في التراث المندائي القديم، كما أنّ الإشارات التي وردت بشأنه - ومن دون استثناء - متأخرة تمامًا، ولا تظهر في النصوص المندائية الأولى، وفي الغالب تذكر اسمه - عليه السلام - بالصيغة العربية يحيى "يهيا" وحدها، أو مقترنة - جنبًا إلى جنب - بالصيغة العبرية الآرامية للاسم وهي يوحنا "يهيا يوهانا" لكنّها لا تذكره أبدًا باسم يوهانا منفردًا من دون الصيغة العربية يهيى، وفي هذا دليلٌ كافٍ على أنّ تلك الصلة مفتعلة، وبدأت مع دخول الإسلام العراق وليس قبل ذلك.

هذا إضافةً إلى أنّه لم يترك تعاليم لهم، ولم يصوّر نبيًّا تقليديًّا، أو حتى مسيحًا أو مخلّصًا أو مؤسسًا للطائفة، بل إنّه لم يؤسس حتى طقس التعميد في ديانة الصابئة المندائيين[49]، كما أنّ الإشارات الواردة بشأن الأردن لا تقرن بيحيى في أيٍّ من الحالات التي وردت فيها، يضاف إلى ما تقدَّم أنّ التعميد عند المندائيين ليس طقسًا للندم والتوبة ابتداءً كما في تعاليم يوحنا المعمدان، وأنّ كلّ المادة التي تدور حول يحيى مستمدة

---

46 عن الحسج وحياته وتعاليمه وبيئته التي عاش فيها انظر:

W. Brandt, "El-Kesaites", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. IX, pp. 202 - 209;

سباهي، ص 105 – 107.

47 J. B. Segal, "Pagan Syriac Monuments in the Vilayet of Urfa", in: *Anatolian studies*, Vol. 3-4. (1953), p. 110.

48 سباهي، ص 139.

49 النوراني "هيبل زيوا" هو من تنسب إليه الأساطير المندائية تأسيس ذلك الطقس، وتأخذ دراور هذه النقطة حجّة على أنّ علاقة يوحنا المعمدان بالمندائيين غير مصطنعة، وأنّه كان على علاقة فعلية بالناصورائي القدماء، الصابئة المندائيون.

من إنجيل لوقا والقرآن الكريم، وهناك ما يشير إلى أنّها لم تأخذ صورتها النهائية في المعتقدات المندائية إلا مع الفتح العربي، أي ليس قبل القرن السابع[50]، وذلك لأغراضٍ تتعلّق بتطلّع المندائيين لمعاملة المسلمين لأهل الذمة.

نظرية الأصل الغربي

أمّا أنصار نظرية الأصل الغربي للصابئة المندائيين، وهي النظرية التي تمثّل الوجه المعكوس لنظرية الأصل الشرقي، فيعتقد أنصارها أنّ منشأ الصابئة كان إلى الغرب من العراق وبين طوائف البحر الميت - في بيئة شرقيّ الأردن - ممّن كانوا يمارسون طقوس التعميد هناك، وقد تزعّم هذا الاتجاه ليدزبارسكي (في أبحاثه الأولى ثم تراجع عنه إلى القول بالأصل الشرقي في أبحاثه الأخيرة). وعلى العكس منه تخلّت الليدي دراور في أبحاثها الأخيرة عن حماسها لنظرية الأصل الشرقي. وتبنّت بحذرٍ نظرية الأصل الغربي، دون التخلّي عن علاقة الحسج بالمندائيين. وتحمّس لها أيضًا رودلف ماكوخ، وكورت رودلف[51].

ويرى أصحاب هذه النظرية أنّ الصابئة المندائيين هم في الأصل أنصار أحد المذاهب التي تفرّعت عن اليهودية، وأنّهم هاجروا هربًا من اضطهاد المؤسسة الدينية اليهودية، وذلك على نحو أقرب لما تؤدّيه الأسطورة المندائية. ويحتجّ القائلون بنظرية الأصل الغربي للصابئة بأنّ الصابئة المندائيين هم خليط من المهاجرين من فلسطين ممّن يحملون معتقدات يهودية مسيحية مشتركة هربًا من الاضطهاد. واختلط هؤلاء المهاجرون بأهل بلاد ما بين النهرين في بيئاتهم، والذين كانوا يحملون بدورهم بقايا من ديانة البابليين الأولى. وأدّى هذا الامتزاج إلى ذلك التعقيد في أصول العقائد الذي تتميز به ديانة الصابئة المندائيين.



كاهن مندائي يباشر تعميد أحد أبناء طائفته[52]

---

50 Walter Wink, *John the Baptist in the Gospel tradition* (Cambridge: 1968), p. 100;

وانظر أيضًا تفنيد سباهي الأدلة التي ساقها والتر ونك محاولًا إثبات صلة يحيى بالمندائيين قبل الفتح الإسلامي، سباهي، ص 124 – 130.

51 Edwin M. Yamauchi, *Gnostic*, pp. 9-10.

52 Buckley, *The Mandaeans: ancient texts and modern people.*

ومن القرائن التي يسوقها أنصار الأصل الغربي أنّ الأساطير المندائية تُظهر المندائيين على أنّهم قوم جاءوا من الشمال، وأنّهم هاجروا من فلسطين بتأثير اضطهاد المؤسسة الدينية الرسمية اليهودية لهم، ولا يمكن أن يكون كل ذلك محض اختلاق. كما أنّ قوة أثر الغنوصية في المندائية جعلت العديد من الباحثين القائلين بالأصل الغربي يعتقدون أنّ الغنوصية هي العنصر الأصيل في الديانة، وما عداها هي تأثيرات ثانوية، حتى إنّهم ينعتون المندائية بأنّها آخر الديانات الغنوصية الحية.

وقد أصاب الزخم نظرية الأصل الغربي للمندائيين بعد اكتشاف مخطوطات البحر الميت الشهيرة بوثائق قمران، وكذلك اكتشاف مكتبة كاملة لبعض الطوائف الغنوصية في نجع حمادي في صعيد مصر[53]. وأظهرت هذه الوثائق تلك الجذور العميقة لبعض الممارسات الدينية المندائية وتشابهها الشديد مع طقوس أتباع هذه المذاهب على نحوٍ يرجّح أنّها ظهرت في البيئات التي انتشرت فيها تلك العقائد على الأقل.

فمثلًا تقارب الاعتقاد بثنائية الظلام والنور، والخير والشر، وهي ثنوية شاعت بتأثير التعاليم البابلية الفارسية في منطقة الشرق الأدنى[54]، كما يقترب المندائيون من الأسينيين[55] في طقوس التطهر وارتداء الملابس البيضاء أثناء طقس التطهر، وهو أمر مماثل عند المندائيين، وكذلك في نظرتهم العامة تجاه صرامة مراعاة المقاييس الأخلاقية كاحترام الناس، والنزاهة في التعامل، والتزام العدالة والحق، وتوقير من هم أكبر سِنًّا، والتقوى بصورة عامة. وهي قيم شاعت في منطقة الشرق الأدنى بتأثير الفلسفة الرواقية الإغريقية. وهناك بعض النواحي الأخرى التي يقترب فيها المندائيون من الأسينيين كطرق الدفن، واستقبال الشمال قبلة[56]. وهي أمور تثير التساؤل عن علاقة كلتا الفرقتين ببعضهما البعض. والأهمّ من ذلك وجود تماثل بين بعض النصوص المندائية ونصوص إنجيلية لا سيّما في افتتاحية إنجيل يوحنا[57] إضافةً إلى العثور على كتابات مندائية وسط أوراق الجنيزة اليهودية[58].

---

53 اكتشفت مخطوطات نجع حمادي عام 1945م، وقصة اكتشافها وأخيرًا استقرارها في المتحف القبطي في القاهرة لا تخلو من الطرافة؛ حيث اكتشف أخوان أمّيان يعملان بالزراعة، ويدعيان خليفة ومحمد ابنا علي السمان عندما كانا يبحثان عن سماد لحقلهما، جرة خزفية أسفل هضبة "جبل الطريف" بالقرب من دير القديس باخوم، على الضفة الشرقية للنيل قبالة نجع حمادي، فظنّا أنّهما عثرا على خبيئة من الذهب، وقاما بكسر الجرة، فوجدا بداخلها عددًا كبيرًا من اللفائف والمخطوطات البردية، ولم يفطنا أوّل الأمر لقيمتها، واستخدما أكثرها وقودًا للفرن في منزلهما، وسلمت من ذلك الإعدام العفوي 13 مجموعة نفيسة (مخطوطة مجلدة) من البردي بطريق الصدفة؛ فقد هرب الشقيقان من القرية لنزاعات ثأرية بعد أن تورّط والدهما في جريمة قتل، وسلّما دارهما وما تحويه لأحد القساوسة على سبيل الأمانة، وعندما شاهد مدرس قبطي كان زوج شقيقة القسّ تلك اللفائف شكّ في أنّها مدوّنة بالقبطية القديمة، وربّما كان لها بعض الأهمية من الناحية الأثرية، فحمل واحدة من تلك المخطوطات إلى القاهرة حيث توجّه بها إلى المتحف المصري، وعلى الفور أثارت اهتمام البروفسيور إبيين دريوتون مدير المتحف في ذلك الوقت فاشتراها لحساب المتحف بمبلغ 250 جنيهًا مصريًّا، وأثار ظهور تلك المخطوطات فضول تجّار الآثار والعلماء الأجانب فبدأوا مفاوضات جادة مع مالكيها الذين اشتطّوا في مطالبهم المادية، وكان المقابل المادي الذي طلبوه فوق إمكانات المتحف القبطي. وخوفًا من تسرّب المخطوطات إلى خارج مصر وتكرار مأساة أوراق الجنيزة القاهرية الشهيرة، نجح المتحف القبطي في استصدار إذن من النيابة العامة بمصادرة تلك المخطوطات وتعويض مالكيها وفقًا للأحكام التي كانت تنظّم الاتجار في الآثار آنذاك، وسرعان ما أتيح للعلماء دراسة المخطوطات لمعرفة أصحابها، وعرفت المجموعة لاحقًا بين العلماء بـ"مكتبة نجع حمادي". وهي مصنفات لإحدى الفرق الغنوصية التي عاشت في صعيد مصر، وتحتوي هذه المخطوطات الثمينة على بعض الأناجيل والكتابات الغنوصية المحظورة كنسيًّا، وكان لها شأنٌ عظيم في معرفة الغنوصية عن كثب، وبأقلام الغنوصيين أنفسهم، إذ حتى زمن اكتشاف تلك المخطوطات لم نكن نعرف عن الغنوصية إلا ما وصل إلينا عن طريق آباء الكنيسة المعادين لها، بصفة خاصة إيريناوس، هيبوليتس، أبيفانيوس، وتشمل مخطوطات نجع حمادي الثلاث عشرة 48 كتابًا، تبلغ في مجملها 1000 صفحة، من بينها 794 صفحة حُفظت كاملة وبحالة ممتازة، واللغة التي كتبت بها هي اللغة القبطية، إذ دوّنت 10 مجلدات "بالقبطية الصعيدية"، أمّا الثلاث الأخر فقد دوّنت بـ"الأخميمية الجنوبية". ويمتدّ زمن تدوين هذه المجموعة من المخطوطات من نهاية القرن الثالث إلى بداية القرن الرابع الميلادي، عن تلك الوثائق الفريدة وأهميتها وكيفية العثور عليها، انظر مقدمة النشرة الإنكليزية لتلك الوثائق:

The Nag-Hammadi library in English, James Richard Smith (trans. & edit), (Leiden: 1977), pp. 3 - 26;

وللمزيد عن مكتبة نجع حمادي تجد مجموعة متنوعة من الدراسات عن تلك المخطوطات من مختلف الجوانب الدينية والتاريخية في العمل التجميعي:

Essays on the Nag-Hammadi texts, Pahor Labib & Martin Krause (edit), (Leiden: 1975).

54 Wayne A. Meeks, *The prophet-king; Moses traditions and the Johannine Christology* (Leiden 1976), p. 267.

55 الأسينيون: أخوية مارقة تأسست بعيدا عن سلطة كهنة الهيكل اليهودية، وأقامت مستوطنات جنوب البحر الميت، واشتهروا بورعهم، وكراهيتهم للمظاهر الدنيوية الفانية، واحتقارهم للمال والثروات، وكذلك كراهيتهم للنساء الذي وصل عند البعض منهم إلى حد التبتل ورفض الزواج، كما عرفوا بحرصهم على التطهر الجسماني، وذلك بواسطة المبالغة في الاغتسال بالماء، وعلى الأرجح فإن نشأة التعميد كرمز للتوبة والندم قد نشأت في وسط أسيني، أو متأثر بالأسينية انظر: مقدمة موسى ديب خوري للنشرة العربية من مخطوطات قمران، "القسم الأول: التوراة: كتابات ما بين العهدين" (دمشق: 1998)، ص 35 وما بعدها؛

Dolores Cannon, *Jesus and the Essenes* (New York: 1992), pp. 28 - 56; Christian David, *Ginsburg: The Essenes; their history and doctrines* (London: 1955), pp. 5-31.

56 سباهي، ص 99 - 101.

57 المرجع نفسه، ص 36.

58 Edwin M. Yamauchi, *Gnostic*, p. 2.

وذلك العداء الشديد الذي تضمره المندائية لليهودية في كتاباتها المقدسة، يشير بوضوح - في نظر أصحاب نظرية الأصل الغربي - إلى حقبةٍ مريرة من الصراع بين الديانتين. ومن الطبيعي أن تكون فلسطين هي مسرح النزاع في صراع مثل هذا؛ فإله إسرائيل الذي تدعوه المندائية بـ"أدوناي" هو إله شرير، لا يضمر للمندائيين ودًّا، وهو يقرن بشامش (أحد الكواكب السبعة الأشرار المكلّف بالشمس)، وإن ميشا (موسى) هو نبيّ للروها (قوى الظلام)[59]. كذلك مكانة يوحنا المعمدان المتميزة في العقيدة المندائية مقارنةً بالموقف العدائي الذي تتّخذه من دعوة المسيح على نحوٍ يمكن تفهّمه في ضوء العداء الشهير والمعروف بين تلاميذ المسيح وتلاميذ يوحنا المعمدان[60]، إضافةً إلى مراسم التعميد، والتطهير بالماء الجاري هي - كما يرجّح أنصار نظرية الأصل الغربي - ما يميز طقوس تلاميذ يوحنا المعمدان، ويشير بوضوح إلى بيئة البحر الميت جنوبي فلسطين.

على ذلك يرجّح أنصار نظرية الأصل الغربي أنّ المندائيين الفارّين بدينهم من فلسطين هم قوام المهاجرين إلى بلاد ما بين النهرين، حيث اختلطوا بسكانها وتأثروا إلى حدٍّ ما بتعاليم الديانة البابلية الأولى. ومن هنا خرجت لنا تلك العقائد الدينية الفريدة التي تميز المندائية اليوم. وحدثت هذه الهجرة المفترضة إلى جنوب العراق في وقتٍ متأخر ما بين القرنين الثاني والثالث الميلاديين. وهناك اكتسبت تلك الديانة ذلك المظهر الشرقي الخالص ذا السمات البابلية والآشورية، إضافةً إلى ذلك المظهر الغنوصي المميز لها[61].

أمّا اللغة المندائية، فهي بدورها أحجية أخرى. لكنّها تميل إلى تعضيد نظرية الأصل الشرقي؛ فهي لغة تفرعت - ولا شكّ - عن الآرامية القديمة[62]؛ فالمندائية تحوي قدرًا هائلًا من المفردات ذات الأصل الآرامي والأكدي والبابلي والفارسي في مزيج واحد يوحي بتأثّرها بظروف بلاد ما بين النهرين؛ تاريخيًّا وجغرافيًّا، في حين أنّ تأثّرها بالعبرية كان في أضيق نطاق. وعزّز ذلك نظرية القائلين بالأصول الشرقية للمندائيين. وعلى ذلك قرّر كلٌّ من بركيت ونولدكه أنّ لغة المندائيين بشكلها الحالي لا تدعم نظرية الأصل الغربي[63]؛ فاللغة المندائية أقرب إلى لغة التلمود البابلية، وكلتا اللغتين متجاورتان من الناحية الجغرافية. ويميل علماء الساميات الآن إلى أنّ لغة التلمود البابلية كانت تُستخدم في بابل العليا، والمندائية في بابل السفلى[64].

أمّا الأبجدية المندائية، فيعتقد روبرت ماكوخ، وهو أحد أبرز مناصري قضية الأصل الغربي للصابئة المندائيين، أنّها صورة مطوّرة عن الأبجدية النبطية، وقد جاء بها المندائيون من الغرب. ولكن بعض الباحثين أمثال نيفيه وكوكسن يعتقدون أنّ الأبجدية المندائية هي صيغة مطوّرة عن الأبجدية العيلامية التي انتشرت في فارس وبلاد ما بين النهرين قبيل ظهور المسيحية.

خلاصة القول، لم يتمخّض عن البحث في أصول الصابئة المندائيين بين الشرق والغرب أيّ حسمٍ لقضية الأصل سواء على الصعيد الإثني أو العقائدي؛ لأنّ النظريتين معًا لا تقومان على دليل، وإن كان الباحثون اليوم يميلون أكثر للقول بالأصل الغربي للمندائيين فذلك بتأثير عاملين فحسب؛ أوّلهما: ظهور وثائق قمران ووثائق نجع حمادي ونشرهما في توقيت متزامن، وتأثيرهما العميق في الدفع بالدراسات الخاصة بالغنوصية إلى آفاقٍ أرحب من ذي قبل، وما نجم عن ذلك بطبيعة الحال من انعكاس جزئي على قضية أصل المندائيين ونشأتهم. وثانيهما: ميل ثلاثة من

---

59 سباهي، ص 102.

60 إنّ الفقرات الواردة في إنجيل متى: "أَنَا أُعمِّدكُم بمَاء للتَّوبَة، ولكنَّ الذي يَأتِي بَعْدِي هُو أَقْوَى منِّي، الذِي لَسْتُ أَهْلًا أن أَحْمِل حِذاءَه، هُو سيُعمِّدكُم بالرُّوح القُدُس". متى 3: 11؛ "حِينئِذٍ جَاء يسُوع من الجَليل إلى الأُرْدُن إلِى يُوحنَّا ليَعْتَمِد مِنْهُ، ولكِنَّ يُوحَنَّا مَنَعهُ قَائِلًا: أَنَا مُحْتاجٌ أَنْ اعْتَمِد مِنْك، وأَنْتَ تَأتِ إِليَّ، فَأجَاب يسُوع وقَال لهُ: اسْمَح الآن لأنَّه هَكَذا يليقُ بِنا أَنْ نُكْمِل كُلَّ بِرّ". متّى 3: 16-13؛ "الحَقُّ أَقُول لكُم: لمْ يَقُم بيْنَ المَوْلُودِين من النِّسَاء أعْظَم من يُوحنَّا المَعْمَدان، ولكنَّ الأَصْغَر في مَلَكُوت السَّماوات أَعْظَم منْهُ". متّى 11: 12-9، وهي فقرات لها علاقة - في نظر البعض - بالمعارك والنزاعات التي كانت مستعرة بين تلاميذ يوحنا وتلاميذ المسيح وقت تدوين متى إنجيله، وأراد فيها تمجيد المسيح وإظهار يوحنا على أنّه ممهّد لدعوته، ولعلّ تلاميذ يوحنا كانوا يحتجون بتقدم أستاذهم بأنّه قام بتعميد المسيح كما يتضح من قراءة ما بين السطور لفقرات إنجيل متى المذكورة سلفًا.

61 E. S. Drower, *The secret Adam* (Oxford: 1960), pp. 95 - 101; E. M. Yamauchi, pp 60 - 62; 111 سباهي، ص.

62 كانت اللغة الآرامية قد أصبحت منذ القرن الرابع ق. م لغة عالمية، فقد ابتلعت جميع اللهجات واللغات الأخرى في منطقة الشرق الأدنى باستثناء شبه الجزيرة العربية ومصر. انظر: موريس لومبار، **الإسلام في مجده الأول، من القرن الثاني إلى القرن الخامس الهجري**، إسماعيل العربي (مترجم)، (الدار البيضاء: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1990)، ص 136؛ وعن اللغة المندائية وعلاقتها بالآرامية الأم وتأثيرات العربية فيها بصورتها الأخيرة بصورة أخص انظر: أديبة الخميسي، "علاقة المندائية بالعربية"، مجلة **المورد** العراقية، مج 4، ع 2، (بغداد 1975)، ص 67 - 70؛ إبراهيم السامرائي، **دراسات في اللغة**، (بغداد: مطبعة العاني، 1961)، ص 211 وما بعدها؛ صبحي الصالح، **دراسات في فقه اللغة** (بيروت: دار العلم للملايين، 1968)، ص 51.

63 Burkitt F. C, *Church and Gnosis* (Cambridge university press, 1932), p. 111; Noldeke, *Mandaean bibliography* (Oxford university press: 1933), p. 63.

64 مراد كامل ومحمد حمدي البكري وزاكية محمد رشدي، **تاريخ الأدب السرياني** (القاهرة: د. ن، 1987)، ص 12.



كبار العلماء المتخصصين في المندائيات - في الحقبة الأخيرة - وهم السيدة دراور ورودلف ماكوخ وكورت رودلف إلى نظرية الأصل الغربي، وما كان له من تأثير كبير في دعم الأوساط العلمية لها، بخاصة في ضوء خفوت صوت أصحاب نظرية الأصل الشرقي التي أصبح يُنظر إليها على أنّها نظرية كلاسيكية قديمة. ومع ذلك فإنّ جميع ما ساقه دعاة الأصل الغربي لا يكفي - باعترافهم أنفسهم - لحسم هذه القضية. وتظلّ فكرة البحث عن أصول الصابئة بين من تبقّى من البابليين القدماء أو الأقوام الآتية من الشرق ممّن اندمج معهم من الجماعات والشعوب الآرامية، تغري المرء بالبحث فيها على الرغم من الافتقار إلى أدلة مادية حاسمة[65].

خاتمة

من الصّعوبة بمكان القَطع بصورة حاسمة وباتّة في مسألة أصل المندائيّين، وما إذا كان هذا الأصل يعود إلى الغرب حيث الشعوب التي انتشرت في منطقة البحر الميّت جنوبيّ فلسطين أم أنّ هؤلاء القوم من السكان المحليين لبلاد ما بين النهرين، إذ تبقى الأدلة متوازنة في هذا وذاك، وسوف تظلّ هذه المسألة معلّقة إلى أن يعثر الآثاريّون على أدلةٍ جديدة من شأنها أن ترجّح كفّة إحدى النظريتين على الأخرى.



65 سباهي، ص 62-61.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية

- باقر، طه. **مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، تاريخ الفرات القديم**. ط2. بغداد: د.ن، 1955.
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. **القانون المسعودي**. ج1، حيدر آباد الدكن: منشورات دائرة المعارف العثمانية، 1954.
- الخميسي، أديبة. "علاقة المندائية بالعربية"، مجلة **المورد** العراقية، مج 4. العدد 2. بغداد، 1975.
- دراور، الليدي. **الصابئة المندائيون**. نعيم بدوي وغضبان رومي (مترجمان). ط. بغداد: دار المدى، 1969.
- سباهي، عزيز. **أصول الصابئة ومعتقداتها الدينية**. دمشق: دار المدى، 1996 .
- سوسة، أحمد. **ملامح من التأريخ القديم ليهود العراق**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000.
- الصالح، صبحي. **دراسات في فقه اللغة**. بيروت: دار العلم للملايين، 1968.
- عبادة، عبد الحميد أفندي. **مندائي أو الصابئة الأقدمون**. رشيد الخيون (مقدم). لندن: دار الحكمة، 2003.
- العدوي، أحمد عبد المنعم. "وثائق قمران"، **مجلة تراث**، العدد 112. دبي: إصدارات مركز زايد للتاريخ والتراث،2009 .
- عطية، عزيز سوريال. **تاريخ المسيحية الشرقية**. إسحاق عبيد (مترجم). القاهرة: منشورات المجلس الأعلى للثقافة، 2005.
- عليان، رشدي. "أصحاب الروحانيات"، مجلة **المورد** العراقية، مج5، ع2. بغداد، 1976.
- روثن، مارجريت. **تاريخ بابل**. زينة عازار وميشال أبي فاضل (مترجمان). بيروت -باريس: منشورات عويدات، 1984.
- مراد كامل ومحمد حمدي البكري وزاكية محمد رشدي. **تاريخ الأدب السرياني**. القاهرة: د. ن، 1987.
- عبودي، هنري س. **معجم الحضارات السامية**. بيروت: دار الجيل، 1991.
- غنيمة، يوسف رزق الله. **نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق**. بغداد: د. ن، 1924.
- كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانية**. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1936.

المراجع الأجنبية

- Brandt, W. Brandt. *Encyclopedia of Religion and Ethics,* James Hastings & others (edit), Vol. IX. Edinburgh: T. & T. Clark, 1971.
- _____________. *Encyclopedia of religion and ethics,* Vol. VIII.
- Buckley, J. Jacobsen. *the encyclopedia of religion,* Vol. IX.
- _____________. *The Great Stem of Souls: reconstructing Mandaean history*. New Jersey: Gorgias Press, 2005.
- _____________. *The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Burkitt, F. C. *Church and Gnosis* .Cambridge: Cambridge university press, *1932.*
- Dolores, Cannon. *Jesus and the Essenes.* New York: Ozark Mountain Publishing, *1992*.

- Drower, E. S. *The secret Adam* .Oxford: Clarendon Press, 1960.
- Ferguson, Everett. *Baptism in the Early Church, History, Theology, and Liturgy in the First five centuries.* Cambridge: Eerdmans, 2009.
- Ginsburg, Christian D. *The Essenes*: *their history and doctrines.* London: Routledge, 1955.
- Segal, J. B. *Anatolian studies,* Vol. III - IV, 1953.
- Logan, Alastair. *Gnostic truth and Christian Heresy.* London: Glasgow, 1996.
- Meeks, Wayne A. *The prophet-king: Moses traditions and the Johannine Christology.* Leiden: Brill, 1976.
- Noldeke, Theodor. *Mandaean bibliography.* Oxford: Oxford university press, 1933.
- Rudolph, Kurt. *Gnosis: the nature and history of Gnosticism.* London: 1998.
- Smith, James Richard (trans. & edit). *The Nag-Hammadi library in English.* Leiden: Brill, 1977.
- Wink, Walter. *John the Baptist in the Gospel tradition.* Cambridge: University Press, 1968.
- Yamauchi, Edwin M. *Gnostic Ethics and Mandaean origins.* Cambridge: Harvard University Press, 1970.



البشير أبرزاق | *Elbachir Aberzaq

تمثيل السلطة المركزية والممارسات الاستبدادية:

السلطة المحلية في شمال المغرب في عهد السلطان المولى إسماعيل (1727-1672)

Representation of the Central Authority and Authoritarian Practices: Local Authority in Northern Morocco during the Reign of Sultan Moulay Ismail (1672-1727)

يشـكل التنظيم السـلطوي المحلي جزءًا لا يتجزأ من التنظيم السـلطوي المركزي للدولة، كما أنه البناء الإداري والفكري الـذي يسـهر على تنفيذ قرارات السـلطة المركزيـة وتوجهاتها العامة. وعـلى الرغم من التكامـل والاندماج في وظائف السـلطتين المركزية والمحلية، فـإن الخصوصيات التاريخية والطبيعية والإسـتراتيجية والاقتصادية والبشرية لكل جهة من جهات المغرب، تجعل من مسألة توحيد السلطة المحلية أو نمذجتها أمرًا صعبًا.

تهدف هذه المسـاهمة إلى دراسة نموذج من التنظيم السلطوي المحلي لإقليم شمال المغرب خلال القرن الثامن، على عهد السـلطان المولى إسـماعيل (1727-1672)، محاولة إبراز بعض وسـائل حضور السـلطة المركزية في المنطقة وآلياتها، واسـتجلاء الصورة المحليـة لهذا التنظيم في علاقته بالسـكان، وذلك من خلال تحليل نموذج مـن الأُسر الكبرى التي تولت مهمة التسيير المحلي للمنطقة خلال هذا العهد، ويتعلق الأمر بأسرة الحمامي الريفي.

A local unit for authoritarian control is an integral part of a state's centralized power structure. It is the administrative and intellectual body that oversees the implementation of decisions made by the central authority and publicist general directives. Despite the integration of functions of central and local authorities, there is a distinctiveness of historical, natural, strategic, economic and human resources for each region in Morocco. This makes generalizations about a "local authority" difficult. This article studies the patterns of local authority regimentation found in northern Morocco from the eighth century to the era of Sultan Moulay Ismail (1672-1727). It attempts to highlight some of the patterns which demonstrate the ways in which centralized power is manifested through "local authorities" across Morocco.

* جامعة المالك السعدي، تطوان، المغرب.

مقدّمة

استقرّ رأي كثير من المؤرخين والدارسين على أن السلطان المولى إسماعيل (1083 – 1140 هـ/ 1672-1727م) هو الموطّد الفعلي للدولة العلوية الناشئة يومئذ بالمغرب الأقصى[1]، لِما وضعه من أسس خاصة لتثبيت أركان دولته، ولما ميّز عهده من حوادث ومتغيرات تجاوزت انعكاساتها مرحلة حكمه، وامتد تأثيرها زمنًا طويلًا، ومسّت جميع بنى المجتمع المغربي، السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية.

من أهم تلك الأسس الخاصة حضور السلطة الإسماعيلية اللافت في بناء التنظيمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدولة، وتدخّله في "ضبط توازنات المجتمع على طريقته، بشكل ساهم في إرساء أسس نظام كتب له الاستقرار ردحًا من الزمن"[2]. وقد جاء ذلك انسجامًا مع طبيعة الوضعين الداخلي والخارجي اللذين تولى المولى إسماعيل خلالهما الحكم، وبرز فيهما ضعف السلطة المركزية المهدّدة باستمرار الثورات والأطماع السياسية للتكتلات القبلية والإقليمية، وكذا استمرار الاحتلالين الإيبيري والإنكليزي للسواحل المغربية المتوسطية والأطلسية، وهو الوضع الذي جعل من وحدة البلاد إقليميًّا وسياسيًّا مطلبًا ملحًّا وضروريًّا[3].

لم تكن منطقة شمال المغرب، الممتدة بين المجالين المعروفين بـ "الريف- جبالة"، بدعًا من الأوضاع العامة بالمغرب في أثناء تولّي السلطان إسماعيل الحكم، ولا من سياسته تجاه كل الربوع التي أعلنت تمردها ضده؛ إذ شهدت المنطقة قيام ثورتي الخضر غيلان وآل النقسيس، قبل أن يتمكن من إخمادهما[4]، ليصفوا له الجو هناك، بعدما كانت المنطقة في شبه استقلال عن الحكم المركزي عقودًا عدة، فما هي معالم السياسة الإسماعيلية تجاه شمال المغرب؟ وما دور التنظيم السلطوي المخزني المحلي في تثبيت أركان السلطة المركزية بالمنطقة؟ وكيف كانت علاقة السلطة المحلية بمجتمع شمال المغرب خلال تلك المرحلة؟

المولى إسماعيل وشمال المغرب

إذا كان المولى إسماعيل قد اعتمد في تثبيت سلطانه السياسي الآلتين: العسكرية (جيش العبيد)[5] والضريبية، والسياسة الجهادية، فإن الخصوصيات الجغرافية والإستراتيجية لمنطقة شمال المغرب حتمت عليه سلوك سياسة أخرى تمثّلت في اختياره جيشًا من أهل المنطقة تحت إمرة قائد مخزني "قوي" من شأنه ضبط استقرار المجتمع الجبلي/ الريفي وخدمة أهداف السياسة المخزنية الإسماعيلية. وما إن استتب السلطان السياسي

1 بعد وفاة السلطان المولى الرشيد، أُعلن المولى إسماعيل سلطانًا على المغرب في نيسان/ أبريل 1672، والمغرب يجابه أوضاعًا غير مستقرة، حيث قامت ثورات عدة، كثورة أهل فاس وثورة ابن محرز بسوس والخضر غيلان وأولاد النقسيس بالشمال.... وغيرها. وقد استطاع المولى إسماعيل القضاء على جميع الثورات التي واجهته، بفضل آلته العسكرية القوية المتمثّلة في جيش عبيد البخاري.

2 محمد بوكبوط، "المخزن الإسماعيلي بين رهانات ضبط المجتمع وانفلات المؤسسة العسكرية"، **مجلة أمل للتاريخ والثقافة والمجتمع**، العدد 35 (2009)، ص 114.

3 عبد الله العروي، **تاريخ المغرب: محاولة في التركيب**، ذوقان قرقوط (مترجم)، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977)، ص 272.

4 تمكنت جيوش المولى إسماعيل من الخضر غيلان سنة 1673، ومن آل النقسيس سنة 1687. انظر: عبد الكريم بن موسى الريفي، **زهر الأكم**، آسية بن عدادة (محقق)، (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1992)، ص 157-158؛ أبو القاسم الزياني، **البستان الظريف في دولة أولاد مولاي علي الشريف**، رشيد الزاوية (محقق)، (الريصاني: مركز البحوث والدراسات العلوية، 1992)، القسم الأول، ص 147؛ محمد الضعيف الرباطي، **تاريخ الضعيف الرباطي - تاريخ الدولة العلوية السعيدة من نشأتها إلى أواخر عهد مولاي سليمان 1043هـ /1633م-1233هـ/1812م**، محمد البوزيدي الشيخي (محقق)، ط 2 (الدار البيضاء: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2007)، ج 1، ص 175؛ ابن عزوز حكيم، **أولاد النقسيس في حكم تطاون** (تطاون: م. ب. ع. حكيم، 2002)، ص 80.

5 جيش العبيد، أو "عبيد البخاري"، أو "البواخر"، هو الجيش الذي أسسه السلطان المولى إسماعيل بعدما جمع ما تبقى من العبيد الذين جاء بهم السلطان السعدي أحمد المنصور من السودان. وقد اعتنى بهم (المولى إسماعيل) وقام بتزويجهم، وحدد للذكور منهم طريقة تكوينهم في مجالي الحرف والجندية، وللإناث أساليب عملهن في القصور السلطانية، وقد تمت تربيتهم على الولاء والإخلاص لشخص السلطان إسماعيل. للتفصيل انظر: **تاريخ مراكش وملوكها**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم 970؛ أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى** ([د. م.]: [د. ن.]، [د. ت.])، ج 7؛ محمد الحيمر، "جيش العبيد والدولة المغربية منذ التأسيس إلى سنة 1757"، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، كلية الآداب، الرباط، 1997.

للمولى إسماعيل بمدينة تطوان، عاصمة الريف/ جبالة، حتى أمّر عليها وعلى المنطقة كلها السيد عمر بن حدو التمسماني الريفي[6]، وبعده الباشا علي بن عبد الله الريفي الذي تولى قيادة المنطقة ابتداء من سنة 1090هـ/1679م إلى حين وفاته سنة 1124هـ/ 1713 م[7]، ثم تلاه ابنه الباشا أحمد[8].

شكّل الجهاز السلطوي المحلي، بقيادة آل الريفي، الأداة الإسماعيلية التي جسدت حضوره في المنطقة، ودعم استمراريته هناك عبر توجيهاته السياسية المؤطرة بفلسفة المولى إسماعيل السياسية العامة. فما هي هذه التوجيهات؟ وإلى أي حد كانت الاستجابة لها؟

ننطلق للإجابة عن ذلك ممّا جاء في رسالة المولى إسماعيل إلى ممثّله في الريف/ جبالة علي بن عبد الله الريفي، حيث قال[9]:

"(...) وبعد، فإن الله أنعم عليك بهذه التولية على أيدينا، ولكل نعمة حسود، ولا عداوة أعظم من عداوة الحسد، فجُل الناس حساد لأهل الولاية، لا سيما المولى عليهم، إلا أهل المروءة والمسكنة الذين يعرفون حق العافية ونعمتها. وأما من يتشوف من الرعية إلى الرياسة أو يريد بقاء الفتنة للتوصل إلى غرضه وشهوته، فهو عدو مبين لأهل الولاية، لا ترجى مودته ولا يمكن الانتفاع به ولا الأمن من شره إلا بقهره وغلبته، فإن حصول الخوف في قلوب الرعية هو المطلوب. وأما المودة، فلا تكون إلا في خواص خواصهم، الذين تيقنوا سببها. فالحذر الحذر من أهل تطوان والجبل، فإن الفتنة إنما يوقدها منهم القليل، ولا يستطيع النفر الكثير إطفاءها، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصبر على ما يصيب ذلك من الأذى، إنما يتحمله ذوو الهمة العالية، والنفوس الزكية. ففي الحديث الكريم: الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة. وقد قالت الحكماء: من ظن أن الناس سواء فليس لحمقه دواء. وفي الحديث الشريف أيضًا: لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين. فإن أهل تطوان ونواحيها قد خالفوا لما خالف أهل فاس تبعًا لهم، وبعثوا من وراء غيلان إلى الجزائر فجاءهم بعد أن ولوا على أنفسهم رجلًا كان قد أسلم عند أولاد النقسيس، فلما جاءهم واجتمعت عليهم القبائل كانت ملاقاتنا معهم بالقصر، فحكم الله فيهم وانكسروا وهربوا، وقبض غيلان وقطع رأسه.(...) وهذا كله شاهدته بعينك. وإنما كتبته لك تذكرة. كما شاهدت أمر البغاة النقاسسة بعد أن هربوا لسبتة، وخرجوا بعد أن طلبوا منا الأمان. فأفتى لنا علماء الوقت بأنهم استحقوا القتل قبل هروبهم، لخروجهم عن الجماعة، أن هروبهم لا يسقط وجوب القتل عليهم، فقتلناهم اقتضاء بالفتوى الشرعية.

فعليك بالبحث على من يجتمع عليه رجلان فأكثر، ولا تحقرن من ذلك شيئًا، فإن الأمر كما قال القائل:

فإن النار بالزندين تذكى   وأن الحرب أوله كلام

فاحزم واحتزم، واعرف لكل ذي حق حقه، ونزل الناس على قدر منازلهم، وفرق بين أهل الفتنة وغيرهم، لئلا يؤاخذ البري بما فعل الجني، والسلام".

إن النظر بعمق في هذه الرسالة ليمكننا من استجلاء بعض معالم فلسفة حكم المولى إسماعيل تجاه شمال المغرب، والهواجس الموجهة لممارساته في تسيير شؤون المنطقة؛ ذلك أنها حملت في مضامينها التوجيهات السياسية التي على العامل الريفي العمل بها في إقليمه، كما حددت الحساسية السياسية التاريخية للمنطقة وعلاقتها بدولة المولى إسماعيل الناشئة، وطبيعة أسلوب التعامل معها. فمن حيث أوضاع مدينة تطوان، عاصمة الإقليم، ذكرت الرسالة بثورتها ورفضها بيعة المولى إسماعيل وإعلان بيعة الخضر غيلان، من خلال تأكيد أن "أهل تطوان ونواحيها قد خالفوا ... وبعثوا من وراء غيلان إلى الجزائر ... فلما جاءهم واجتمعت عليه القبائل، كانت ملاقاتنا معهم بالقصر، فحكم الله فيهم وانكسروا وهربوا، وقطع غيلان وانقطع رأسه..".

6 الريفي، ص 158.

7 انظر ما جاء في كناش للفقيه ابن رحمون، عند محمد داود، **تاريخ تطوان** ([د.م.]: [د.ن.]، [د.ت.])، ج 1، ص 258.

8 يشير ابن رحمون في كناشته في تحديده لمجال حكم آل الريفي في ولاية علي بن عبد الله الريفي، قائلًا: "تولى أمر تطاون وجميع البلاد الهبطية والجبال إلى رأس ورغة إلى الريف وما اتصل بذلك من المدن". انظر: المصدر نفسه، ص 258.

9 انظر: محمد بن عبد العزيز الثعالبي، **تنبيه الألباب ليحذروا من تدليس لوكس الكذاب**، مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، رقم 5348، ص 37-35.



وبين أساليب التذكير والتنبيه، حدد المولى إسماعيل لقائده طبيعة التعامل مع هذا الواقع؛ تعامل يطغى عليه هاجس الحيطة والحذر، فنبّهه قائلًا: "فالحذر الحذر من أهل تطوان والجبل... من ظن أن الناس سواء فليس لحمقه دواء... "[10]؛ إذ لم يكن للدولة أن يستقر أمرها، وفق هذا التصور، من دون هيبة الحاكم، ولا هيبة من دون الحذر والإبقاء على مسافات احترازية في العلاقات مع مختلف الفئات الاجتماعية، ووضع الناس في مواقعهم الحقيقية. وهذا ما عبرت عنه الرسالة بالقول: "... واعرف لكل ذي حق حقه، ونزل الناس على قدر منازلهم، وفرق بين أهل الفتنة وغيرهم..."، ولن يتحقق ذلك كله إلا بالحزم والتيقظ.

من جانب آخر، رسم المولى إسماعيل لعامله أسلوب التعامل مع ناحيته، وحدد آليات تدبير ولايته لفرض سلطته هناك، وقوامها القوة والسطوة التي تحقق الإخضاع القسري و"حصول الخوف في قلوب الرعية".

بهذه الوثيقة الإطار، إذن، تمكّن المولى إسماعيل من تأطير سياسة الباشا علي بن عبد الله الريفي تجاه منطقة الشمال، وهي وثيقة تعكس طبيعة السياسة الإسماعيلية لا في علاقته بمنطقة شمال المغرب فحسب، وإنما في علاقته بباقي جهات البلاد أيضًا، وهذا ما يتضح في رسالته إلى ابنه المأمون قبيل توليته على سجلماسة، حيث خاطبه آمرًا إياه بالحزم والتعقل، ومخاطبة الناس على قدر عقولهم وعلى ما تقتضيه الحال منهم[11].

وإذا كانت كتب التاريخ قد استحسنت سيرة الباشا علي بن عبد الله الريفي خلال ولايته (1679-1713م)[12]، فإن تتبع سياسة ابنه أحمد وما طبعها من حزم وهيبة وحذر واستبداد، جعلت منه المنفّذ الحقيقي والفعلي للتعاليم الإسماعيلية الواردة في تلك الرسالة.

وهكذا، استطاع المولى إسماعيل بشخصيته القوية وسياسته الداخلية والخارجية الصارمتين أن يكون مستوعبًا واقعه التاريخي، فأسس في المنطقة جهازًا إداريًا محليًا قويًا وصارمًا مكّنه من تأكيد سلطته في الإقليم. إلا أن وفاته كشفت عن هشاشة أُسس دولته ورهاناتها في ضبط توازنات المجتمع المغربي عامة، والمجتمع الشمالي بشكل خاص.

السلطة المحلية في شمال المغرب بقيادة أسرة الريفي الحمامي

الصلاحيات والممارسات

إذا كان شخص السلطان/الحاكم هو محور الجهاز الإداري المركزي في النسق البنيوي للدولة المغربية، فإن القواد والعمال والباشوات والولاة هم الذين ينفّذون قرارات السلطة المركزية، ويمثّلون سلطة السلطان في مختلف المناطق التي يديرون شؤونها، وهو ما يعني أن التنظيمين المركزي والمحلي تنظيمان متكاملان تكاملًا تحدده الخصوصيات البشرية والإستراتيجية والعسكرية والاقتصادية لكل إقليم من جهة، وطبيعة الظرف السياسي والتاريخي للسلطة المركزية، من جهة أخرى.

على الرغم من أن "الوجود المخزني المحلي لم يكن يتمثّل في الأداة البارزة التي هي القائد أو الجابي أو حتى المحلة أو الحركة فقط، بل كان يركب مطايا متعددة، ممّا يجعل منه ظاهرة تكتسي صبغة من التعقد والتداخل في المستويات، تعبّر خير تعبير عن مدى تعقد الجسم المخزني برمّته"[13]، فإن التنظيم السلطوي المحلي في الريف/ جبالة خلال القرن الثامن عشر بقيادة آل الريفي، تميز بخصوصيات عدة مكّنته من امتلاك سلطة ذات صلاحيات وتفويض واسعين من السلطان المولى إسماعيل، تحت توجيهه وإشرافه.

10 كان السلطان إسماعيل مستوعبًا الواقع التاريخي الذي مر به إقليم شمال المغرب خلال الفترات السابقة لعهده، خاصة في العهدين الوطاسي والسعدي، والتي كان الإقليم خلالها في شبه استقلال عن السلطة المركزية.

11 انظر نص: "رسالة السلطان المولى إسماعيل إلى ابنه المأمون،" في: محمد الغربي، **الساقية الحمراء ووادي الذهب** (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1979)، ج 1، ص 229.

12 انظر: داود، ج 2، ص47؛ عبد السلام السكيرج، **نزهة الإخوان وسلوة الأحزان في الأخبار الواردة في بناء تطوان ومن حكم فيها أو تقرر من الأعيان**، يوسف أحنانة (مقدم ومحقق)، (تطوان: مطبعة الخليج العربي، 2005)، ص 56-55.

13 عبد الرحمان المودن، **البوادي المغربية قبل الاستعمار قبائل ايناون والمخزن بين القرن السادس عشر والتاسع عشر**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات؛ رقم 25 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1995)، ص 229.

ولم تخرج هيكلة الجهاز الإداري المحلي في الريف/ جبالة في شكلها العام عمّا كان عليه الأمر في باقي الأقاليم المغربية؛ فإضافةً إلى باشا الإقليم أو العامل، نجد قواد المدن التابعة للإقليم خلفاء للباشا، إضافة إلى القضاة والمحتسبين والأمناء ونظار الأحباس، وهذا يعني أن الباشا كان يتوفر على جهاز إداري مركّب ومنظّم مكّنه من فرض سلطته في ناحيته/ مملكته، وفرض حضور السلطة المركزية فيها.

الباشا في إقليم شمال المغرب (الريف/ جبالة): الوظائف والصلاحيات

إذا كان من المعروف في الأدبيات التاريخية المغربية أن لقب العامل أو القائد هو الوصف الذي يُطلَق على الممثّل المحلي للسلطة المركزية، فإن خصوصيات التنظيم السلطوي المحلي في شمال المغرب الأقصى في عهد المولى إسماعيل، جعلت الكتابات التاريخية تنعت القائد المخزني المحلي بلقب "الباشا"، ويرجع ذلك إلى الاعتبارين التاليين:

- أن هذا اللقب كان خلال العهد الإسماعيلي من نصيب أسرة الريفي الحمامي دون غيرها.

- أن مهماته الواسعة والمتعددة في إقليمه جعلته الممثّل الفعلي للسلطة المركزية، ومن ثم المعبِّر الحقيقي عن الاختيارات الكبرى للدولة الإسماعيلية، في علاقتها بهذه الجهة التاريخية.

التعريف بأسرة الحمامي الريفي

كان أولَ من برز أثره من هذه الأسرة في صناعة حوادث تاريخ المغرب الحديث الأخوان القائدان أحمد وعمر، نجلا حدو الريفي الذي ينتمي إلى قبيلة تمسمان الريفية، وهما اللذان عملا في قيادة إقليم شمال المغرب قبل أن يعيّنهما السلطان المولى إسماعيل سنة 1084هـ/1673م لرئاسة نواة الجيش الريفي الذي اضطلع بمهمة تحرير الثغور المغربية الشمالية المحتلة.

ومن أسرة القائد أحمد بن حدو، برز الباشا علي بن عبد الله الريفي الذي تولى قيادة إقليم الريف/ جبالة ابتداء من سنة 1090هـ/1679م[14] إلى حين وفاته سنة 1124هـ/ 1713م، ليترك المنصب لابنه الباشا أحمد[15] الذي تولى قيادة المنطقة حتى سنة 1727م، غداة وفاة المولى إسماعيل وقيام الثورة ضد الباشا أحمد قبل أن يتمكن هذا الأخير من التمرد على السلطان المولى عبد الله والاستقلال بمنطقة الشمال المغربي إلى غاية سنة 1743م، حيث جرى القضاء عليه في الولاية الرابعة للمولى عبد الله.

على الرغم من انتمائهما إلى الأسرة نفسها، فقد تفاوتت تربيتهما تفاوتًا كان له كبير الأثر في ممارساتهما السياسية في أثناء توليهما مهمة الباشوية في شمال المغرب؛ فقد نشأ الأب الباشا علي وتربى في البادية الريفية البعيدة عن الحياة المدينية، متشبعًا بمعاني التدين والزهد والتقشف والشجاعة والإقدام والجهاد في سبيل الله و"الإخلاص للسلطان القائم (المولى إسماعيل)، الذي أسند إليه الحكم، فحكم بين الناس بالعدل، وكان عفيفًا قنوعًا تقيًا بعيدًا عن الرفاهية والطمع والظلم"[16]. وقد وصفه ابن الحاج بقوله: "كان من أفضل خلق الله، وكان مولاي إسماعيل يشاوره في أمور النصارى وغيرهم ويعمل برأيه (...) وقد كان قواد الريف والقصر والعرائش وطنجة وتطوان ومن حكمهم تحت أمره ونهيه (...) ويأمر العمال بالعدل وينهاهم عن الجور وعن أكل أموال الناس بالباطل"[17]. وأورد السكيرج في **نزهة الإخوان** ... حوادث تجسد بعض مظاهر عدل الباشا علي وعفته ورفقه بمجتمع شمال المغرب، منها أن السلطان إسماعيل أمره بجمع الضرائب من ساكنة تطوان، ولم يفعل بل "جمع كسوة أولاده التي هي لزينتهم وحليهم وذهب بها لمولانا إسماعيل وقال له: إنك أمرتني أن نقبض من الناس، وذلك حرام ممنوع شرعًا، وإني جمعت لك كسوة أولادي ها هي ذي متعك الله. وقيل أنه مر في نزهة، ومر في ذهابه للنزهة على غرسة، فوجد خارجًا عن زربها قضيبًا من السفرجل حامل تسعة من السفرجل فمده (...) ولما رجع من نزهته، وجد موضع أحد السفرجل التسع التي عد في القضيب فارغًا ليس فيه شيء، فقال: من أخذ هذا السفرجل من هذا القضيب؟

---

14 انظر ما جاء في كناش للفقيه ابن رحمون، عند داود، **تاريخ تطوان**، ج 1، ص 258.

15 وتبرز الخطاطة شجرة عائلة الحمامي الريفي التي حكمت شمال المغرب خلال القرن الثامن عشر: أنظر ملحق رقم (2).

16 داود، ، ج2، ص 47.

17 عبد العزيز السعود، **تطوان في القرن الثامن عشر: السلطة-المجتمع-الدين** (تطوان: جمعية تطاون أسمير، 2007)، ص 78.

قيل له ولدك فلان. قال عليّ به، فجيء به فأجلسه تحت القضيب وقطع يده التي أخذ بها السفرجلة، فقيل له في ذلك. فقال: نحن حاكمين في الناس إن لم نحكم أنفسنا لا يسعنا إحكامهم"[18].

أما الباشا أحمد الابن، فقد نشأ حياة حضرية مغايرة لحياة والده، وهو ما جعل "تربيته وأخلاقه ونفسيته تختلف عن تربية والده وأخلاقه ونفسيته، فغلبت عليه ناحية الحضارة والرفاهية وحب السمعة والجاه، وكانت المظاهر المغرية لذوي الحاجات والأغراض تتوالى أمامه فتولّد فيه حب المال الكثير ليرد به غلة الشباب ومطالب العيش الرغد... كان هو كل شيء في هذه النواحي (إقليم شمال المغرب)"[19]. وهكذا كان عهد الباشا علي بن عبد الله الريفي "عهد عدل وجهاد ويقظة واحتراس" بينما ظل عهد ابنه أحمد "عهد ضغط واستبداد وتخريب"[20].

تولت العائلة الريفية إذن مهمة الباشوية، فغدت حكامًا مفوضين في إقليم شمال المغرب. وكانت مدينة تطوان مركز هذه الباشوية "لما ظلت المدينة هي الوحيدة في شمال المغرب التي استطاعت أن تحافظ على حكمها الإسلامي المغربي بعد احتلال الإيبيريين لكل من سبتة وطنجة والعرائش، فأمست تطوان، بحكم موقعها المجاور للمحتلين الأجانب، ثغرًا يربط فيه المجاهدون، ومركزًا وسط قبائل عديدة تشمل جميع القسم الشمالي للمغرب"[21].

الباشا: وظائف وصلاحيات

ما وظائف الباشا وصلاحياته داخل دائرة نفوذه؟

يجيبنا أبو العباس أحمد بن خالد الناصري قائلًا[22]: "وأما خطة الولاية[23]، فموضوعها في عرفنا وقطرنا اليوم الجرائم والجبايات وما يتبعها، فالوالي عندنا اليوم نائب عن الإمام في جباية ما جرت العادة أن تدفعه الرعية للسلطان وفي كف اليد العادية فيما يحدث بينها من التقاتل والتواثب والتغالب فيردع الظالم وينصر المظلوم (...) وقد وسع له في هذه السياسات (...) وينظر الوالي أيضا في كل ما يكلفه السلطان به (...)". وهذا ما حدث فعلًا مع باشا الريف/ جبالة المتمتع بصلاحيات واسعة وتفويض شامل في مجال نفوذه، من فرض للضرائب، وتعيين وعزل لمن شاء باسم السلطان المولى إسماعيل، وغيرها من الصلاحيات الداخلية والخارجية. ومن الأمثلة على ذلك نذكر إسناد الباشا علي بن عبد الله خطة أبي المواريث لمحمد عاشير التطواني في مدينة تطوان ونواحيها، وهي وظيفة النيابة عن بيت مال المسلمين في حيازة وصيانة ما هو مال الدولة ممّا خلّفه الذين لا وارث لهم، وما أُلحق بذلك من كل ما هو ملْك للدولة وليس عليه ملْك لأحد الناس. جاء في مرسوم الإسناد[24]:

---

18 السكيرج، ص 56-55.
هذا في الوقت الذي رسمت فيه التقارير الأجنبية المؤرخة لتلك المرحلة صورة أخرى عن الباشا علي، كشفت عن صلاته التجارية بالأجانب، نظرًا إلى سلطاته شبه المطلقة في مجال منفتح على الأوروبيين.
انظر في هذا السياق:

François Pidou de Saint-Olon, "Relation de l'empire de Maroc où l'on voit la situation du pays: les moeurs, coutumes, gouvernement, religion et politique des habitans", In Philippe de Cossé Brissac, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc,* T VI (Paris: Chartres impr. de Durand, 1953).

19 داود، ج 2، ص 47.

20 المرجع نفسه، ج 3، ص 162.

21 السعود، ، ص 75.

22 أحمد بن خالد الناصري، **كناش بالخزانة العامة بالرباط**، رقم 2295د، ص 8-7؛ انظر كذلك: محمد شقير، "التحكم السياسي في المجال القروي (أو تفكيك البنية القايدية)،" **المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي**، السنة الثانية (1998)، ص 98؛ بول باسكون، "الفترات الكبرى للقايدية،" زبيدة بورحيل (معرّب)، **المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع**، العدد 6-5 (1981)، ص 149-67؛ انظر:

Robert Mantagne, "Le régime juridique des tribus du sud Marocain", *Hesperis,*T.IV,1924, p313-331.

23 يعني بها القيادة أو الباشوية.

24 مؤرخ بتاريخ 8 ربيع الأول 1113هـ/ 1702م؛ داود، ج 2، ص 33.

"(...) من فضل الله سبحانه وبركة سيدنا أيده الله ونصره، يستقر مسطورنا بيد ماسكه الأنجد الذكي (...) السيد محمد عاشير التطاوني ليعلم الواقف عليه من أصحابنا ومن ولى نظرنا من المدائن والقرى والمداشر، والبوادي والحواضر، أننا وليناه خطة المواريث وما يلحق بها ويندرج تحتها (...) كتبه خديم المقام العلي بالله علي بن عبد الله الحمامي رعاه الله".

وهذا السيد علي بن عيسى العلمي الذي ولاه الباشا علي بن عبد الله قضاء شفشاون ونواحيها، نجده يطلب من هذا الأخير إعفاءه وتولية غيره، بعدما استصعب عليه يؤدي وظيفته أحسن الأداء. وممّا جاء في نص الرسالة[25]:

"(...) وأعلمك أن ولاية القضاء والحكم بين المسلمين قد صعبت عليّ في هذا الزمان الذي كثر فيه البغي والطغيان حتى تغير الحال، وتراكمت الفتن والأهوال، وتعذر تنفيذ الأحكام الشرعية ، (...) فأحب منك وأرغب إليك وأتوسل بالله تعالى أن تعزلني عن هذه الولاية حتى أكون واحدًا من المسلمين وتولي من يظهر لك غيري فإن ولايتي كانت على يدك وتحت نظرك (...)".

لم تنحصر الصلاحيات الباشوية عند تسيير الشأن الداخلي للإقليم، بل إن المكانة الكبيرة التي حظي بها الباشا علي داخل التنظيم السلطوي الإسماعيلي أفسحت له أيضًا المجال للتفاوض مع قناصل الدول الأجنبية والمتاجرة معهم، والاستفادة في ذلك من سلطته السياسية والعسكرية المخولة له[26]، وهذا ما أكدته الرسالة التي وجّهها الباشا المذكور إلى الملك الفرنسي لويس الرابع عشر Louis XIV سنة 1103هـ/1691م، حيث قال[27]:

"(...) أما بعد، فإنه لا يخفاك ما أسنده إلينا مولانا أيده الله ونصره من أمر هذا الإقليم المشتمل على هؤلاء المراسي من ثغر طنجة وتطاوين والعرائش والمعمورة، وفوض لنا في جميعها التفويض التام، الشامل العام، وأقامنا ها هنا بصدد أن نتكلم معك ومع غيرك من أجناس النصارى ويتكلمون معنا ونتقاضى الحاجات فيما بيننا في سائر ما يبيحه لنا الشرع العزيز (...)".

وبوفاة الباشا علي، ولى المولى إسماعيل ابنه أحمد مكانه، متمتعًا بالتفويض السلطاني نفسه؛ فقد كان هو الذي يختار قواد إقليمه ويعيّنهم، بعد موافقة السلطان أو إخباره بذلك. ولم يكن اختياره لقواده اعتباطيًا، وإنما على أسس مادية ومعنوية. وكان جُل قواد الإقليم في باشوية أحمد بن علي من عائلة الريفي، حيث عيّن إخوته عبد الواحد على قيادة تطوان، وعزوز على طنجة، وعبد الكريم على العرائش، وعيّن عمّه عبد الكريم بن عبد الله الريفي عاملًا على الريف[28].

والواقع أن صلاحيات الباشا أحمد وطموحه اصطدما بسطوة المولى إسماعيل التي كانت "تكبت كل طموح (...)، ذلك ما فرض على الباشا أحمد أن يقضي سنوات حكمه الأولى وديعًا هادئًا مترددًا بين تطوان وطنجة والرباط على سبتة"[29]. ومن ثمة، لئن كان الباشا/ الممثل المحلي صاحب صلاحيات واسعة داخل إقليم الريف/ جبالة، فإن ذلك كان حاصلًا في ظل الولاء والطاعة المطلقة للسلطة المركزية الإسماعيلية؛ ذلك أن مركزية الدولة الإسماعيلية لم تفسح المجال أمام أي محاولة لاستغلال تلك الصلاحيات الممنوحة لممثليها في غير الحدود المحددة لها.

ولعلّ في استحضار السياق السياسي والظرف التاريخي الذي خضع فيه إقليم شمال المغرب للسلطة العلوية تأكيدًا للفكرة السابقة؛ إذ كان الهاجس الأكبر لدى المولى إسماعيل إخضاع تلك المنطقة بكل الوسائل، بما فيها اختيار حاكم منفذ لتعاليمه السلطانية.

وهكذا، استطاع المولى إسماعيل فرض امتداد سلطته على إقليم شمال المغرب عبر ممثلين منفذين، إلا أن ذلك كان على حساب باقي فئات المجتمع الشمالي، وهو ما ساهم في تقوية النفوذ السلطوي الاستبدادي في المنطقة[30]؛ ذلك أن صلاحيات الباشا المطلقة فتحت الباب أمام استبداد

---

25 المرجع نفسه، ص 40.

26 انظر في هذا الإطار:
Pidou De Saint-Olon, Ibid,. 236; Dominique Busnot, *Histoire du règne de Molay Ismail Roy de Maroc* (Paris: [s. n.], 1717), p. 229.

27 انظر نص الرسالة كاملًا عند: داود، **تاريخ تطوان**، ج 2، ص 25-23؛ وانظر أيضًا:
Henry De Castries, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*, 2éme série, T 3 (Paris: 1927), p. 418.

28 انظر: داود، ج 2، ص 60، 149، 224؛ جون وندوس، **رحلة إلى مكناس**، زهراء إخوان (مترجم)، عبد اللطيف الشادلي (مقدم ومعلق)، (مكناس: منشورات عمادة جامعة المولى إسماعيل، 1993)، ص 123.

29 داود، ج 2، ص 46.

30 انظر ما كتبه روبير مونتاني حول هذه ظاهرة استبداد القواد في:
Robert Mantagne, *Villages et kasbahs berbères* (Paris:, 1985), p. 19; Robert Mantagne, *Le régime juridique des tribus du sud Marocain*, Ibid,.



محلي متعدد الأوجه، خاصة في ولاية أحمد بن علي: فما أوجه استبداد الممثّل المحلي أحمد بن علي الريفي؟ وإلى أي حد يمكن أن نعتبر ذلك صورة مصغرة لاستبداد الدولة الإسماعيلية وجبروتها؟ وفي مقابل ذلك، ألا يمكن الحديث عن أدوار جهادية لآل الريفي في شمال المغرب خلال تلك المرحلة؟

كان للموقع الإستراتيجي لمنطقة شمال المغرب، وسقوط عدد كبير من الثغور المغربية الشمالية في قبضة الاحتلال الأجنبي، دور كبير في بلورة المشاريع التحريرية الإسماعيلية؛ ففي الوقت الذي كانت فيه السلطة العلوية الناشئة يومئذ - وفي ظل مغرب يواجه أزمات حادة ناتجة من عدم استقرار الوضع الداخلي[31] وقوة التهديدات الخارجية- تبحث عن مداخل لكسب المشروعية و"الإجماع الوطني" ومواجهة الخصوم، وجدت في وضع مسألة تحرير الثغور ضمن أولوياتها كدولة "جهاد" وكدولة واعية بضرورة حماية السيادة المغربية، وهو الأمر الذي لا يمكن فصله عن ملابسات قيام الدولة العلوية التي كانت تسعى لتثبيت نفوذها في المجال المغربي الذي تقاسمته الزوايا في أجزاء كبيرة منه. ومن أهم القضايا التي ارتكزت عليها الزوايا التي كانت في موقع منافس للسلطة، قضية الثغور المحتلة "لكسب الرأي العام وإلقاء ثقلها في الساحة السياسية ... ورغبة منه (أي المولى إسماعيل) في سحب هذا المبرر الذي تتذرع به القوى السياسية الدينية لإضفاء الشرعية على تحركاتها... بذل جهودًا حثيثة لتحرير الثغور الشمالية"[32].

وكانت أوّل خطوة جهادية أقدم عليها المولى إسماعيل هي تأسيس الجيش الجهادي الريفي، الذي راهن في بنائه على شيوخ القبائل الريفية وزعمائها، وفي مقدمتهم الشيخ عمر البطوئي التمسماني البويعقوبي والشيخ عمر بن حدو الحمامي التمسماني.

وهكذا، وجدنا أن القادة الريفيين كانوا، منذ أن استتب الحكم العلوي الإسماعيلي في الشمال المغربي وتولّيهم مهمة قيادة الإقليم مع القائدين عمر بن حدو البطوئي وأخيه القائد أحمد بن حدو الحمامي التمسماني الريفي[33]، اللذين عيّنهما المولى إسماعيل لرئاسة نواة الجيش الجهادي الريفي المكلف بمهمة تحرير الثغور المحتلة، في مقدمة المجاهدين المحررين لتلك الثغور[34]، وكانت المعمورة أهم المناطق المسترجعة تحت قيادتهما[35].

مع سنة 1683، اتجهت أنظار المخزن نحو ضرورة النظر في وضعية طنجة التي ترزح تحت النفوذ الإنكليزي، فكان أن وجّه الباشا علي بن عبد الله على رأس جيش كبير لحصار المدينة، ليتمكن ذلك الجيش من دخولها وتحريرها في ربيع سنة 1095هـ/ 1684م[36]، وبعدها كان التشوف نحو مدينتي العرائش وأصيلا[37].

وما إن بدأ المشروع الإسماعيلي التحريري نحو سبتة يخرج إلى الوجود، بعد انطلاق أول حصار تمهيدي تحت قيادة مولاي علي بن سعيد دام حوالى ست عشرة سنة (1084هـ/1673م 1101-هـ/1689م)، حتى انطلق الحصار الأكبر سنة 1694م بقيادة قائده الكبير، قائد الجيش الريفي علي بن عبد الله الريفي[38]، الذي لم يتوان في الاستجابة للأمر السلطاني القاضي بضرورة حصار سبتة المحتلة، وذلك ما أكدته الرسالة الإنذارية التي بعث بها المولى إسماعيل إلى فرانثيسكو فيرونا Francisco Varona حاكم سبتة آنذاك، قائلًا[39]:

---

31 علّق عبد المجيد القدوري على هذا الموضوع قائلًا: "لقد عرف المغرب خلال النصف الأول من القرن السابع عشر أحداثًا كثيفة، وعاش تجارب سياسية متعددة، وهكذا ظهرت حركات سياسية اعتمدت مبدأ المشروعية عن طريق اتخاذ أسلوب البيعة، وبرزت حركات اعتمدت الزاوية منطلقًا كحركة الدلائيين والسملاليين. كما ظهرت حركة اعتمدت القبيلة من أجل الوصول إلى الحكم كقبيلة الشبانات. واستقلت مدن، وأعلنت سلا عن نظامها الجمهوري الموريسكي. وباسم الجهاد انطلقت حركة ابن أبي محلي، والعياشي بعده. وكانت حركة غيلان تجربة عسكرية...". عبد المجيد القدوري، **المغرب وأوربا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر** (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 138.

32 بوكبوط، "المخزن الإسماعيلي بين رهانات ضبط المجتمع وانفلات المؤسسة العسكرية"، ص 118.

33 حول القائدين. انظر: الريفي، ص 151، 158، 170-169؛ داود، ج 2، ص 254-253؛ السكيرج، ص 55-54.

34 الرباطي، **تاريخ الضعيف الرباطي – تاريخ الدولة العلوية السعيدة من نشأتها إلى أواخر عهد مولاي سليمان 1043 هـ /1633م1233-هـ/1812م**، ص 167-166.

35 كان ذلك بتاريخ 1092هـ/1681م. الريفي، ص 185-184؛ الرباطي، ص 169؛ داود، ج 1، ص 254.

36 الرباطي، ج 1، ص 173-172؛ الناصري، ج 6، ص 92؛ داود، ج 1، ص 261-259.

37 استُرجعا من أيدي الإسبان على التوالي بقيادة الباشا أحمد، وكان ذلك في محرم 1101هـ/ 1689م بالنسبة إلى العرائش، وسنة 1102هـ/ 1690م بالنسبة إلى أصيلا. الرباطي، ج 1، ص 177-176؛ الناصري، ج 6، ص 100، 105.

38 الريفي، ص 147.

39 محمد ابن عزوز حكيم، **موقف العرش العلوي من الجيوب المغتصبة** (الرباط: [د. ن.]، 1983)، ج 1، ص47.

"نذكّرك بما سبق لنا أن أخبرناك به من أننا عاتبنا القائد علي بن عبد الله على تهاونه في أمر حصار مدينة سبتة (...) وأمرناه أن يقوم بحصار سبتة ويستمر في متابعته بكل قوة، وبهذه المناسبة ذكرناه بالمثل التطواني الذي يقول إن 'تطوان دون سبتة لا تساوي لفتة'.

وكان جواب القائد المذكور بأنه على السمع والطاعة في تنفيذ أمرنا وبأنه سيتخذ جميع التراتيب اللازمة لإقامة الحصار على سبتة إلى أن يتم استرجاعها فيعمرها بالمسلمين (...)".

وقد أبلى الباشا علي بن عبد الله البلاء الحسن في حصار سبتة إلى حين وفاته وتولية ابنه الباشا أحمد، إلا أن ذلك كان دون الظفر بتحرير المدينة من الأسر الإسباني.

عمومًا، كان آل الريفي قوادًا للجيوش المغربية التي تولت العمليات الجهادية في الثغور الشمالية المحتلة على عهد المولى إسماعيل، والتي بموجبها استُرجعت مدن عدة كالمعمورة وطنجة والعرائش وأصيلا، فاكتسبوا بذلك من الشهرة في الجهاد والمكانة في الشجاعة ومكائد الحرب بمنزلة أولاد النقسيس والتطوانيين وأولاد أبي الليف وأضرابهم بإقليم شمال المغرب، إلا أن سياسة التدبير المحلي التي سلكها بعضهم عكست وجهًا آخر من أوجه تاريخ أسرة الريفي النافذة بناحية شمال المغرب، وهذا ما بيّنته دراسة سياسة الباشا أحمد بن علي الريفي.

استبداد الممثل المحلي: نموذج أحمد بن علي الريفي

إذا كانت الباشوية المنصب الأكثر أهمية داخل التمثيل السلطوي الإقليمي، لما يحظى به صاحبه من نفوذ وهيمنة محلية حقيقية، فإن أساس ذلك لم يكن حبيس ظهير تعيين الباشا "ولكنه مستمد كذلك من أملاكه وجاهه وعصابته"[40].

وبالوقوف عند نموذج حياة وحكمه أحمد بن علي الريفي، الممثل المحلي في شمال المغرب (الريف/ جبالة)، نجده يجسد مثالًا لأرستقراطية "إقطاعية" في وقته؛ فإلى أي حد يمكن أن نعتبر الظاهرة الباشوية/ القائدية في مغرب القرن الثامن عشر ظاهرة إقطاعية من خلال سيرة هذا الباشا؟

إن الإمساك بجوانب من خيوط هذه القضية لن يتأتى إلا بتقديم ملامح عن حياة الباشا أحمد في علاقته بناحيته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى بتحديد آليات تصريف تفويضه المطلق في إقليمه. لقد سبق القول إنّ الباشا أحمد بن علي[41] تربّى تربية مدنية مغايرة لتربية أبيه؛ تربية مكّنته من التشوف للسلطة منذ أن كان والده حاكمًا على إقليم الشمال، فاكتسب ثقافة واسعة في هذا الميدان، خاصة أن صلته بالنصارى جعلته يحصّل معرفة عامة عن أحوالهم.

قدمت المصادر والدراسات التاريخية، على قلّتها، صورًا مهمة من حياة الباشا أحمد، عكست نموذجًا من علاقة الممثل المخزني بباقي فئات المجتمع.

وكان أحمد بن علي، على مستوى شخصيته، رجلًا تلوح عليه مسحة من النبل والعظمة، معتدل القامة، ذا بنية قوية، متناسب الأعضاء. ولم يكن متفوقًا في الشجاعة، يميل إلى السمنة، أسمر البشرة، وهو متعجرف، شديد التكبر[42]. ووصفه ابن الحاج قائلًا: "كان شديد الوطأة على الضعفاء والمساكين واليتامى، ويحب العصاة والطغاة والظلمة"[43].

---

40 أحمد التوفيق، **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر: اينولتان (1912-1830)**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، سلسلة أطروحات ورسائل؛ رقم 1، ط 2 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1983)، ص 476.

41 ولد حوالي سنة 1093هـ/ 1682م، وتوفي سنة 1156هـ/ 1743م.

42 انظر: وندوس، ص 60؛ وانظر أيضًا:
John Braithwaite, *Histoire des révolutions de l'empire de Maroc: Depuis la mort du dernier empereur Muley Ismaël*, Braithwaite (trans) (Amsterdam: P. Mortier, 1731), p. 42 ; Chantal De La Véronne, "Sources françaises de l'histoire de Maroc aux XVIIIeme siècle," *Revue d'Histoire Maghrébine*, (Tunis), no. 21-22 (1981), p. 103.

43 داود، ج 2، ص 180.

بتعيينه حاكمًا لناحية شمال المغرب (الريف/ جبالة)، وجد نفسه أمام إقليم واسع قدّر امتداده من وادي ملوية شرقًا إلى المعمورة على ساحل المحيط الأطلسي غربًا، ومن البحر المتوسط شمالًا إلى نهر سبو جنوبًا. ولضمان حكم هذا المجال وإخضاعه للسطة المركزية، وتلبية لحاجاته وحاجات المخزن الإسماعيلي[44]، استغل سلطته المطلقة، ملزمًا ساكنة الإقليم بدفع الضرائب التي لا يُستثنى منها حتى مقربوه الذين يقاسون مطالباته بقدر ما يقاسيها ألد أعدائه، وكان في تصرفاته تلك لا يختلف عمّا كان يصنعه السلطان إسماعيل مع قواده، من فرض الغرامات والأتاوى ونحوها.

كان فرض الضرائب على مجتمع شمال المغرب الوجه الأبرز لاستبداد السلطة المركزية الإسماعيلية، عبر ممثّلها المحلي الباشا أحمد بن علي الريفي. يقول ابن الحاج: "وطالت أيامه (الباشا أحمد) حتى كان الرجل يعطي النائبة[45] على رأسه من سوق إلى سوق، ومنهم من يعطي عشرين مثقالًا[46] عليه وعلى أولاده في السوق، وآخر عشرة، وآخر خمسين أوقية[47]، إلى مثقال، إلى خمس أواقٍ في السوق، ولا يترك غنيًا ولا فقيرًا"[48].

وكان الإنكليزي جون وندوسJohn Windus، الذي زار المنطقة خلال تلك الفترة، ممّن صوروا بعض معالم هذا الاستبداد، عندما ذكر أن بعض التجار التطوانيين تخلوا عن تجارتهم غداة تولّي المولى إسماعيل الحكم، معتقدين أن ذلك سينجيهم من العسف الضريبي، غير أن العكس هو الذي حصل، إذ فرضت عليهم المغارم والأتاوى. واستمر هذا الفرض إلى أن استنفدت كل الثروات التي جمعت لديهم، ليسقطوا في ضائقة كبيرة[49]، بل إن من الأفراد من أودع السجن وعُذب حتى يُظهر ما يمتلكه؛ فقد تحدث القنصل الإنكليزي في تطوان هاتفيلد عن إحدى الحالات قائلًا[50]: "كنت البارحة مارًا رفقة السيد نوبل أمام السجن، فرأينا رجلًا معلّقًا من عقبيه بواسطة سلاسل حديدية شُدّت إلى ساقيه، وقُرص أنفه بملاقط، وقُطع جلده بمقص، يضربه شخصان باستمرار بالعصا ويطالبانه بنقود. وعندما فقد القدرة على الكلام جدّا ضرباتهما. وكانا قد اشترياه بخمسمائة دوقة، وهما يعذبانه قصد إجباره على تسليمهما هذا المبلغ، وكان تعذيبه قاسيًا جدً لدرجة أن السيد نوبل عندما رآه صاح قائلًا: يا إلهي إنها نتائج حكم تعسفي".

وهذا برايث وايت Braithwaite John يلخص مظاهر الاستبداد المخزني للباشا الريفي في قوله: "(....) كان الباشا أحمد بن علي يستعمل سلطته المطلقة لإرغام الناس على دفع المكوس (الضرائب غير الشرعية) والمغارم فوق ما يطيقونه، وحين يزعم أنه في حاجة إلى المال ليفرض الضرائب على السكان، فإن المقربين منه يعانون من مطالبه مثلما يعانيه ألد أعدائه"[51].

على الرغم ممّا يحمله هذا التصوير الأجنبي من مبالغة، فإن بعض المصادر المغربية لم ينأ بدوره عن ذكر بعض معالم استبداد السلطة المحلية؛ فالعسف الجبائي حاضر بهذا الشكل أو ذاك.

ذكر عبد السلام السكيرج عن والدته أنها حدّثته "أن والدها كان له من الأرض بما يحرث بخمسة أزواج، من غير العرص والأجنة، وكان يعطي المغرم، حتى نفذ ما كان عنده، وسافر وترك ثلاثة أولاد صغار في الدار من غير شيء، فدخل عليها الدار (المسكن أو المنزل) العريفة والجاري[52]،

44 المرجع نفسه، ج 2، ص 147.

45 النائبة: ضريبة غير شرعية تُفرض عل السكان، وقد تكون عينية أو نقدية، وكان السعديون أول من سنّها في تاريخ المغرب، وكانت أول نائبة فُرضت سنة 916هـ/1510م ببيضة واحدة لكل أسرة.

46 المثقال: وحدة نقدية فضية كانت تساوي عشر أواقٍ.

47 الأوقية: وحدة نقدية تساوي درهمًا واحدًا أو عُشر المثقال، وتُقسم إلى أربع موزونات وجزء من ستة عشر جزءًا من الرطل. والموزونة وحدة قياسية للدرهم تساوي ربع أوقية وربع عُشر المثقال، أي 1/40 منه.

48 ابن الحاج، **الدر المنتخب المستحسن في بعض مآثر أمير المؤمنين مولانا الحسن**، ج 9، ص 4، من النسخة الزيدانية، أورده: داود، ج 2، ص 181.

49 وندوس، ص 127.

50 المرجع نفسه، ص 122.

51 Braithwaite, Ibid,.

52 يقصد بالعريفة: المرأة المكلفة باستخلاص الضرائب من النساء. أما الجاري، فهو الرجل المكلف بجباية الضرائب المفروضة على الرجال.

وقال لها: تعطي [كذا] الضريبة التي على زوجك، فأعسرت، فجعلا بزازها [ثدييها] في الصندوق وسدوه، وطلعت العريفة على ظهر الصندوق والجاري يضربها، حتى سخفت، وأخذ الجاري فأسًا وهدم عليها الدار وخرج"[53].

إنه بحق واحد من الذين تحدث عنهم العلامة اليوسي في رسالته الشهيرة إلى المولى إسماعيل، واصفًا عسف جباته، عندما قال: "... فلينظر سيدنا، فإن جباة مملكتك قد جرّوا ذيول الظلم على الرعية، فأكلوا اللحم وشربوا الدم وامتشوا العظم وامتصوا المخ، ولم يتركوا للناس دينًا ولا دنيا، وأما الدنيا فقد أخذوها، وأما الدين فقد فتنوهم عنه، وهذا شيء شهدناه لا شيء ظنناه"[54].

والواقع أن سياسة الباشا أحمد المالية تجاه ساكنة ناحيته كانت استجابة للسياسة الإسماعيلية التي كانت تنتظر منه جمع أموال المغارم والمكوس وبأي وسيلة، ولو بابتزاز الشعب، ظنًا منه أن ذلك هو السبيل الأمثل لضمان حفظ ملكه، الأمر الذي فتح الباب أمام الممثّل المخزني الذي كان يجد فرص الابتزاز"كلما احتاج إلى تنفيذ أمر بالقبض"[55]؛ إذ كان الشيء المهم عنده هو القدر المالي الذي يجب إحضاره للخزينة المركزية[56]، أما الوسائل القمعية المستعملة في ذلك، فليس لها أي أهمية، وفق مقولة "الغاية تبرر الوسيلة"، وذلك إنما هو تكريس لنمط من الحكم المستبد، وتكريس لكراهية دفينة للحكام، اتضحت معالمها بعد وفاة السلطان المولى إسماعيل، عندما أعلنت فئات المجتمع الشمالي تمردها على مستبد الأمس الباشا أحمد بن علي الريفي.

إن ذلك لا ينفي أن الباشا كان يفرض على السكان ضرائب أخرى إلى جانب الضرائب التي كان عليه بعثها إلى السلطان، وذلك لتغطية نفقات حياة الترف والأبهة التي كان يعيشها في قصوره داخل تطوان وضواحيها، تشبّهًا بحياة الملوك والسلاطين[57]، خاصة أن أبناء عائلته هم قواد المدن التي تقع تحت حكمه، وكانوا يقومون على ساق الجد في استخلاص الجبايات والمغارم التي كانت تُفرض على السكان[58].

فإذا كانت المهمات الموكلة إلى ممثّل السلطة المركزية تتلخص في وظيفتي: ضمان استمرار الأحكام السلطانية في ناحيته، ثم تسيير الشأن المحلي، فإن تنمية الثروة الخاصة أضحت المهمة الأساسية للباشا أحمد، وإن كان ذلك على كاهل السكان الذين أصبحوا "يعانون من الحاكم كمالك للأرض والأشجار والماشية، وكمستثمر للأموال، أكثر مما يعانون منه كخادم للمخزن المركزي أو كراد للمظالم"[59].

لقد استطاع الباشا أحمد أن يجعل من ناحيته شبه مملكة إقطاعية، من خلال استحواذه على مساحات كبيرة قام باستغلالها فلاحيًا، كما امتلك بساتين وحدائق كبيرة وقصرًا مشيدًا في تطوان. كل ذلك أثار انتباه بعض الأجانب، وخاصة الإنكليزيين جون وندوس وبرايث وايت. وعن هذا تحدث وندوس في أثناء زيارته للباشا، قائلًا: "في اليوم الخامس عشر من [أيار] مايو (1721)، تناولنا طعام الغداء في إحدى حدائق الباشا التي غرسها أخيرًا (وتبعد حوالى ثلاثة أميال عن مدينة تطوان)، وهي تقع في واد ممتع تحيط به كله تقريبًا مرتفعات وجبال بها غابات خضراء. وكل ممر فيها عبارة عن منظر فاتن، وفيها يجري نهر صغير بُذل مجهود كبير لجلبه من جبل مجاور"[60]. هذا إضافة إلى امتلاكه عددًا من الخيول وأملاكًا أخرى متعددة، كلها عكست مظاهر أرستقراطية الباشا، وحياة السطوة والبذخ التي عاشها الممثل السلطاني داخل مملكته[61].

---

53 السكيرج، ص 67.

54 الناصري، ج 6، ص 120.

55 المودن، ص 268.

56 أشار عدد كبير من الدراسات الأجنبية إلى الجشع المالي للمولى إسماعيل وسياسته الضريبية القاسية. انظر في هذا السياق:
Charles André Julien, *Histoire de l'Afrique du nord*, T2 (Paris: Payot, 1975).

57 خالد الرامي، **تطوان خلال القرن الثامن عشر تاريخ وعمران: مساهمة في دراسة المدينة المغربية** (تطوان: مطبعة الخليج العربي،2005)، ص 44.

58 السعود، ص 103.

59 التوفيق، **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر: اينولتان (1912-1830)**، ص 488.

60 وندوس، ، ص 37-36.

61 انظر ما أثبته وندوس في: **رحلة إلى مكناس**، ص 35، ومحمد داود نقلًا عن ابن الحاج، في **تاريخ تطوان**، ج 2، ص 181.

وأخبرنا وندوس، في وصفه استقبال الباشا أحمد للسفير الإنكليزي ستيوارت في تطوان سنة 1720، أنه كان محاطًا بإخوته، وبحوالى مئتين من الفرسان وثلاثمئة من المشاة، وعند دخول الوفد إلى مدينة تطوان استقبله حشد كبير من الناس وهم يصيحون مرحبين، بينما صعدت النساء إلى سطوح المنازل لمشاهدة موكب الباشا وهن يزغردن(62).

وبدافع من كبرياء وخيلاء وإقطاعية، امتلك الباشا أحمد عددًا من العبيد والإماء. وقد ذكر داود في تاريخه رسمين عدليين، أولهما رسم لشرائه أَمَة سنة 1136هـ/1724م، وثانيهما رسم لشرائه عبدًا سنة 1145هـ/1733م(63).

كان الباشا أحمد يتصرف في رعيته بذلك كله وبغيره، فيتحكم في الحياة والثروة، وكان الأهالي أقرب إلى المستعبَدين، لا يملك أحدهم أي شيء إلا برضى الباشا الذي يُعتبر الحاكم المطلق في منطقته(64).

وكان الباشا أحمد، داخل مجال حكمه، يسخّر لتنفيذ سياسته إمكاناته الخاصة اقتصاديًا واجتماعيًا وتنظيميًا، كاعتماد أفراد عائلته قوادًا منفذين لأحكامه وسلطته داخل المدن التابعة له.

وهكذا، صار الباشا يتصرف في مملكته تلك كإقطاعي كبير له الحق في الأراضي والرجال والمال والقضاء، وله الكلمة الأولى في القرار وفي الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية(65)، بل حتى في الأنشطة السياسية والدبلوماسية. ومن أمثلة ذلك أن المولى إسماعيل كان قد بعث بأحد خدامه، وهو الرايس عبد القادر بيريس، سفيرا إلى إنكلترا، وأمره بالمرور على مدينة تطوان ليزوده الباشا أحمد بحاجات رحلته من الشمع والنحاس. ولمّا كان الباشا قد اعتبر أن ذلك الاختيار كان من دون رضاه، عمل على إفشال تلك السفارة، وما إن علم السلطان إسماعيل بذلك حتى كلف الباشا أحمد باختيار سفير جديد، فكان اختيار السيد محمد أبغلي على رأس سفارة ثانية إلى إنكلترا، وبذل الباشا كل ما في وسعه لإنجاحها، فجهزها بما جعلها تلقى استحسانًا وترحيبًا من جانب الإنكليز(66).

وإذا كان المولى إسماعيل قد اعتبر الباشا أحمد آلية لضمان حضوره في إقليم شمال المغرب، فإن الباشا أحمد استطاع، بفضل آلياته الخاصة، أن يفرض سلطته باسم المولى إسماعيل على منطقة حكمه، وأصبح يتصرف في إقطاعيته بكل حرية وقسوة، حتى غدا الشخصية الثانية في البلاد بعد السلطان. بل تشوفت به نفسه الطموح إلى الطمع في حكم كامل البلاد بعد وفاة السلطان، إلا أن كثرة قسوته وقلة شجاعته، وشدة حبه للمال، كل ذلك وضع حدًّا لسلطته في إقليمه قبل أسوار القصر السلطاني(67).

في تلك الظروف، لم يكن أمام أهل ناحية إقليم شمال المغرب في ظل سطوة المولى إسماعيل وجبروته على البلاد، سوى الرضوخ للأمر الواقع، وتحمُّل استبداد الباشا الريفي بهم؛ ذلك أن سطوة المولى إسماعيل لم تكن تستثني ممثّليه المحليين، بمن فيهم الباشا أحمد، وهو ما يثبت أن استبداد ممثّل السلطة المحلية وتعسفه إنما هما تنفيذ للاستبداد السلطاني المركزي. ومن صور التعسف السلطاني تجاه الباشا أحمد، ما صوره الإنكليزي وندوس وهو يتحدث عن تغريم الباشا، قائلًا: "ظل باشا تطوان يعيش حالة أهوال ورعب يمكن تصوره خلال ثلاثة أسابيع متواصلة. فقد كان كل يوم يقابل

62 وندوس، ، ص 35.

63 داود، ، ج 2، ص 165-185.

64 وندوس، ، ص 42.

65 بفضل تلك السيطرة الكاملة، عقد الباشا أحمد لمصلحته صفقات تجارية مع الأجانب، منذ أن استقر قناصل الدول الأوروبية بمدينة تطوان خلال تلك المرحلة. انظر:
De Castries, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*, 2eme série, T 4.

66 انظر:
Braithwaite, p. 56, 126.
وانظر أيضًا: عبد الهادي التازي، "محمد بن علي أبغلي سفير السلطان مولاي إسماعيل لدى الملك جورج الأول، ملك بريطانيا"، **مجلة الأكاديمية**، العدد 2 (1985)، ص 42؛ ب. ج. روجرز، **تاريخ العلاقات الإنكليزية المغربية حتى عام 1900**، يونان لبيب رزق (مترجم)، (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1981)، ص 128.

67 انظر:
Chantal De La Véronne, *Sources françaises de l'histoire de Maroc aux XVIIIème siècle*, p. 103 ; Abdelmajid Benjelloun, "Le pouvoir personnel et l'autonomisme dans le Tétouan de la première moitié du XVIIIème siècle: L'exemple significatif du caïd Ahmed Ben Ali Riffi", In *Groupe de Recherches sur l'Histoire du Maroc et d'Al-Andalus: Tétouan au 18è siècle (1727-1822)* (Tétouan: [s. n.], 1993), p. 98.

الإمبراطور (المولى إسماعيل)، ولخوفه من التعرض لقتلة شنيعة سقط مريضًا. وقد أدت معاناته من المرض والخوف إلى تدهور حالته، وأخيرًا سمح له الإمبراطور بالذهاب إلى منطقة حكمه، بعد أداء غرامة، فبالإضافة إلى الهدايا التي قدمها، وقوامها ذهب وفضة وبضائع غالية، كان قد اشتراها، وبعض مئات الخيول الصغيرة، والبغال، وأشياء أخرى ومنتجات منطقته، ألزمه الإمبراطور بتقديم ثلاثمائة قنطار أخرى من الفضة وبعث معه قائدًا لحملها من القصر. وقد وجد الباشا صعوبة كبرى في توفير هذه الغرامة. لذلك، كان مجبرًا على تجريد حريمه الخاص لجمع القدر المطلوب، بعد أن جمع كل ما أمكنه استخلاصه من الرعية. فقد دعا نساءه مجتمعات ونشر ثوبًا فأخذن يلقين فيه بكل ثمين لديهن، وهكذا تجردن من كل ما يملكن، بما في ذلك أقراطهن. وأثناء ذلك أتت إحدى بناته الصغيرات التي رأت ما يفعلن، فخلعت بإرادتها قرطها قائلة: خذ يا أبي قرطي، فتأثر الباشا حتى دمعت عيناه"[68].

إلا أن إعلان وفاة المولى إسماعيل في 18 رجب 1139هـ/1727م شكّل الحدث الذي أسقط هيبة المخزن المركزي في النفوس، وبه تنفس الريفيون والجبليون الصعداء، ليعلنوا تمردهم على ممثّلهم المحلي ومستبد الأمس أحمد بن علي الريفي؛ فقد كان موقف فئات عريضة من مجتمع شمال المغرب تجاه الممثّل المخزني والسياسة المركزية الإسماعيلية، موقف العداء المدفون الذي كان ينتظر الفرصة للكشف، خاصة إذا تصورنا درجة التذمر الذي لحق بالسكان جراء العسف الجبائي والضريبي والتكاليف الثقيلة وأعمال السخرة المفروضة عليهم من جانب الباشا أحمد.

والجبليون إذ لم يجدوا في أحمد الذهبي الذي ولّاه العبيد بعد وفاة أبيه آذانًا صاغية لشكواهم ضد الباشا أحمد، وفي الوقت الذي أعلنت فيه مدينة فاس ثورتها ضد ممثّلها المخزني المستبد أبو علي الروسي، تحولت فكرة الثورة في الشمال من شعور وأفكار إلى واقع موجود[69].

خاتمة

نستخلص من دراسة سياسة السلطة المحلية في شمال المغرب، في عهد المولى إسماعيل بقيادة أسرة الريفي الحمامي، ما يلي:

- إن امتداد سلطة الباشا أحمد بن علي على مجال جغرافي واسع، ولزمن غير يسير، جعله ينزع نحو تعميق نفوذه على حساب مجتمع إقليم شمال المغرب، إن لم يكن على حساب السلطة المركزية.
- إذا كانت الدولة الإسماعيلية في أساسها دولة مركزية، فإن دراسة التنظيم السلطوي المحلي في إقليم شمال المغرب بقيادة الباشا أحمد بن علي الريفي وضعتنا أمام ما يمكن تسميته "مركزية القائد المحلي داخل مركزية السلطان".
- إن سلطة الباشاوات هي في الواقع نتاج علاقات قائمة على أسس عائلية أو مصلحية أحيانًا؛ ذلك أن حكم ممثّل السلطة المركزية أصبح - بفضل هذا المنطق - قابلًا للاستمرار ما لم تقم في وجهه ثورة ما، أو ما لم يعزله السلطان، وإلا يكون أحد أبنائه أو أقاربه هو المرشح لوراثة هذا المنصب.
- إن تحقيق مصالح الباشا برر توظيف كل أساليب الشطط في استعمال السلطة ماديًا ورمزيًا.
- إن استغلال الممثّل المحلي لصلاحياته الواسعة كثيرًا ما مكّنه من تحقيق النفوذ والثروة والجاه السياسي، إلا أن ذلك كان وقتيًا لراهنيته بالمباركة السلطانية من عدمها.
- إن الباشوية أو القائدية ظاهرة إدارية سلطوية اجتماعية وسياسية ميزت فترات من تاريخ المغرب، ولم تكن وليدة النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين[70]، بل اتضحت ملامحها بشكل كبير منذ القرن الثامن عشر على الأقل، كما جسّدها آل الريفي في إقليم شمال المغرب (الريف/ جبالة).



68 وندوس، ص 122.

69 حول حوادث هذه الثورة انظر:

Braithwaite, p. 12.

وانظر أيضًا: السكيرج، ص 59؛ الريفي، ص 218.

70 انظر: الهادي الهروي، **القبيلة، الإقطاع والمخزن: مقاربة سوسيولوجية للمجتمع المغربي الحديث 1844-1934** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2004)، ص 238.



ملاحق

ملحق رقم (1)
جدول: حركات/تنقلات المولى إسماعيل إلى شمال المغرب

تاريخ الحركة/التنقل	وجهتها	أهدافها ونتائجها
1083هـ/1673م بقيادة المولى إسماعيل	منطقة الريف	نزع الريفيين أموالهم لمساندتهم ثورة ابن محرز.
1083هـ/1673م بقيادة الشرقي بن هذارج	منطقة الفحص بجبالة	- مواجهة الخضر غيلان - هزيمة ابن هذارج ووفاته.
1084هـ/1674م بقيادة المولى إسماعيل	القصر الكبير	- مواجهة الخضر غيلان - القضاء على حركة غيلان وقتله.

ملحق رقم (2)
شجرة عائلة الحمامي الريفي التي حكمت شمال المغرب خلال القرن الثامن عشر



قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية

- باسكون، بول. "الفترات الكبرى للقايدية." تعريب زبيدة بورحيل. **المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع**: العدد 5 - 6 (1981).
- ابن عزوز حكيم، محمد. **موقف العرش العلوي من الجيوب المغتصبة**. الرباط: [د. ن.]، 1983.
- بوكبوط، محمد. "المخزن الإسماعيلي بين رهانات ضبط المجتمع وانفلات المؤسسة العسكرية." **مجلة أمل للتاريخ والثقافة والمجتمع**: العدد 35، 2009.
- التازي، عبد الهادي. "محمد بن علي أبغلي سفير السلطان مولاي إسماعيل لدى الملك جورج الأول, ملك بريطانيا." **مجلة الأكاديمية**: العدد 2، 1985.
- التوفيق، أحمد. **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر: اينولتان (1912-1830)**. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط. ط 2. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1983.
- الثعالبي، محمد بن عبد العزيز. **تنبيه الألباب ليحذروا من تدليس لوكس الكذاب**. مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، رقم 5348.
- حكيم، ابن عزوز. **أولاد النقسيس في حكم تطاون**. تطاون: م. ب. ع. حكيم، 2002.
- داود، محمد. **تاريخ تطوان**. [د. م.]: [د. ن.]، [د. ت.].
- الرامي، خالد. **تطوان خلال القرن الثامن عشر تاريخ وعمران: مساهمة في دراسة المدينة المغربية**. تطوان: مطبعة الخليج العربي، 2005.
- الرباطي، محمد الضعيف. **تاريخ الضعيف الرباطي - تاريخ الدولة العلوية السعيدة من نشأتها إلى أواخر عهد مولاي سليمان 1043هـ /1633م-1233هـ/1812م**. دراسة وتحقيق محمد البوزيدي الشيخي. ط 2. الدار البيضاء: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2007.
- روجرز، ب. ج. **تاريخ العلاقات الإنكليزية المغربية حتى عام 1900**. ترجمة يونان لبيب رزق. الدار البيضاء: دار الثقافة، 1981.
- الريفي، عبد الكريم بن موسى. **زهر الأكم**. دراسة وتحقيق آسية بن عدادة. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1992.
- الزياني، أبو القاسم. **البستان الظريف في دولة أولاد مولاي علي الشريف**، دراسة وتحقيق رشيد الزاوية. الريصاني: مركز البحوث والدراسات العلوية، 1992.
- السعود، عبد العزيز. **تطوان في القرن الثامن عشر: السلطة-المجتمع-الدين.** تطاون: جمعية تطاون أسمير، 2007.
- السكيرج، عبد السلام. **نزهة الإخوان وسلوة الأحزان في الأخبار الواردة في بناء تطوان ومن حكم فيها أو تقرر من الأعيان**. تقديم وتحقيق يوسف أحنانة. تطوان: مطبعة الخليج العربي، 2005.
- شقير، محمد. "التحكم السياسي في المجال القروي (أو تفكيك البنية القايدية)." **المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي**: السنة الثانية، 1998.
- العروي، عبد الله. **تاريخ المغرب: محاولة في التركيب**. ترجمة ذوقان قرقوط. بيروت: المؤسسة العربية لدراسات والنشر، 1977.
- الغربي، محمد. **الساقية الحمراء ووادي الذهب**. الدار البيضاء: دار الكتاب، 1979.
- القدوري، عبد المجيد. **المغرب وأوربا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر**. بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.
- المودن، عبد الرحمان. **البوادي المغربية قبل الاستعمار قبائل ايناون والمخزن بين القرن السادس عشر والتاسع عشر**. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1995.



- الناصري، أحمد بن خالد. **كناش بالخزانة العامة بالرباط**. رقم 2295د.
- الهروي، الهادي. **القبيلة، الإقطاع والمخزن: مقاربة سوسيولوجية للمجتمع المغربي الحديث 1844-1934**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2004.
- وندوس، جون. **رحلة إلى مكناس**. ترجمه عن الإنكليزية زهراء إخوان. تقديم وتعليق عبد اللطيف الشادلي. مكناس: منشورات عمادة جامعة المولى إسماعيل، 1993.

المراجع الأجنبية

- Benjelloun, Abdelmajid. *Le pouvoir personnel et l'autonomisme dans le Tétouan de la première moitié du XVIIIème siècle: L'exemple significatif du caïd Ahmed Ben Ali Riffi*. Tétouan: [s. n.], 1993.
- Braithwaite, John. *Histoire des révolutions de l'empire de Maroc: Depuis la mort du dernier empereur Muley Ismaël*. Traduite du Journal anglais écrit par Braithwaite. Amsterdam: P. Mortier, 1731.
- Busnot, Dominique. *Histoire de la règne de Molay Ismail Roy de Maroc*. Paris: [s. n.], 1717.
- De Castries, Henry. *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*. France: [s. n.], [s. d.].
- De La Véronne, Chantal. "Sources françaises de l'histoire de Maroc aux XVIIIeme siècle." *Revue d'Histoire Maghrébine*: (Tunis), no. 21-22, 1981.
- Julien, Charles André. *Histoire de l'Afrique du nord*. Paris: Payot, 1975.
- Mantagne, Robert. *Le régime juridique des tribus du sud Marocain*. [s. l.]: [s. n.], 1924.
- --------------------. *Villages et kasbahs berbères*. Paris: [s. n.], 1985.
- Pidou De Saint-Olon, François. *Relation de l'empire de Maroc où l'on voit la situation du pays: les moeurs, coutumes, gouvernement, religion et politique des habitans*. Paris: Vve Marbre-Cramoisy, 1695.



ناصر سليمان | Nasser Soliman*

التاريخ الاجتماعي للجواري في مصر قبيل عصر التحديث:
نفيسة خاتون "المرادية" نموذجًا

A Social History of Concubines in Egypt: The Case of Nafisa Khatun

تركّز هذا المقالة على دراسة شخصية نسائية تنتمي إلى صفوة نساء المجتمع، في مرحلة شديدة التقلّب وعدم الاستقرار، بين آخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، إنّها "السيدة نفيسة" التي خطفها اللصوص من إحدى القرى الجبلية بجورجيا، وتمّ بيعها في سوق الجلابة (بيع العبيد) بالقاهرة.

شاءت الأقدار أن تصبح الستّ نفيسة محظيّة ثمّ زوجة لأقوى أميرين من كبار الأمراء المماليك (الأمير علي بك الكبير، والأمير مراد بك)، واللذين حاولا الانفراد بحكم مصر، في محاولة لتأكيد النزعة الانفصالية عن التبعية العثمانية. وقد انعكست هذه التطوّرات على حياة الستّ نفيسة؛ إذ ارتفع قدرها وتمتّعت بمكانة خاصّة في المجتمع المملوكي؛ فصارت على رأس الحريم المملوكي، فأصبحت تُلقّب بـ "الستّ نفيسة الكبرى"، وامتلكت نتيجة لذلك ثروة عقارية كبيرة، ما جعلها بالفعل من أشدّ نساء النخبة المملوكية ثراءً.

بيد أنّ هذه الحياة الرغدة والرفاهية، تعرّضت لتطوّرات مؤسفة بين آخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، تلك التطوّرات التي قلبت حال معيشتها، وجعلتها تدخل دوّامة المعاناة، ولا سيما مع اتجاه حاكم مصر (محمد علي باشا) للتخلّص من الطبقة المملوكية (من خلال ما عُرف بمذبحة القلعة 1811)، والتي لم تعش بعدها الستّ نفيسة سوى سنوات قليلة؛ إذ ماتت عام 1816.

This article portrays the life of Nafisa Khatun, a member of Egypt's social elite during the tumultuous period between the 18th and 19th centuries. Originally taken captive in the Caucus Mountains in Georgia, she was sold into slavery in Cairo’s slave market. After being a concubine, she would later become the wife to two of the most prominent Mamluk princes—Ali Bey "the Great" and Murad Bey—both of whom had wanted to rise to the throne of Egypt individually and secede completely from the Ottoman Empire. Nafisa Khatun's life story mirrored such larger narratives, as she eventually gained a high status within Mamluk society, becoming chief of the Mamluk Harem and acquiring substantial real estate wealth, becoming one of the wealthiest women within the Mamluk elite. Her fate would take another turn for the worse, however, after Mohammed Ali Pasha consolidated his control of Egypt and began his efforts at annihilating the Mamluk caste, which culminated in the famous Cairo Citadel massacre of 1811. Nafisa Khatun, who lived only briefly after that event, was reduced to penury, illness and suffered loss of influence. This study uses the case study of Nafisa Khatun to understand the extent to which large social, economic and political changes impacted the lives of individuals who lived through them. Nafisa Khatun's life told the story of Egypt's historical transformation, before being changed by the challenges presented by the period of modernization,

* أستاذ مشارك مختص في التاريخ الاجتماعي الحديث والمعاصر - في جامعتي القاهرة وقطر.



الإشكالية

تدور حول فهم مدى تأثير التطوّرات المختلفة التي مرّت بها مصر في مسيرة حياة الفرد في فترة مليئة بالتغيّرات، من خلال طرح نموذج الستّ نفيسة؛ فإلى أي حدّ شكّلت التطوّرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الكبرى، مسار حياة الستّ نفيسة، واندماجها في قلب الحوادث وصولًا إلى قمّة الصّفوة المملوكية، ثمّ تعرّضها لتحدّيات التحوّل الاجتماعي والسياسي؛ لتبقى بعيدًا خارج دائرة الصفوة وبعيدًا عن الأضواء؛ إذ عانت ضيق العيش والمرض وفقدان المكانة وخسارة النفوذ؟

إنّ الاعتقاد الشائع بأنّ المرأة الشرقية جزء من "الخاص" الذي يقترب من مفهوم ما هو محظور تناوله أو كشفه؛ بصفته منطقة مقدّسة أو شبه محرّمة، تسبّب في إضفاء ظلال كثيفة على دور المرأة بصفتها فاعلًا في العملية التاريخية. وتدعّم هذا الاتجاه بإثارة مسألة المصادر ومحدودية المادة الإخبارية التي وصلتنا وما بها من ثغرات، مقارنةً بما نعرفه عما هو "عام"، "سياسي" أو "تاريخي". وبات تاريخ المرأة أو بالأحرى "تاريخ النساء" منسيًا أو إلى حدّ ما غير معترف به، أو فلنقل في أحسن التقديرات ظلّ مدرجًا ضمن ما يعرف بـ "التاريخ العام" للمجتمع. وتسبّب هذا الإقصاء، غير المقصود، في جعل الكتابة حول تاريخ النساء تقترب في المحصلة النهائية من المآل الذي انتهت إليه عملية التأريخ للفئات المسحوقة أو الهامشية، ممن أطلق عليهم جان كلود شميت "المنبوذين، الصامتين، والمنسيين في التاريخ"[1] الذين لم يحظوا بالاعتراف، وانحسر عنهم الضوء، على الرغم من أنهم لم يكونوا بعيدين نسبيًا عن قلب الحوادث السياسية والاجتماعية، ولكن الحظ العاثر أنّ المنهجيات الخاصة بدراسة تلك الفئات، لم تكن قد تطوّرت بشكل متواز مع تطوّراتها في مجالات تاريخية أخرى، ومن ثمّ ظلّوا على هامش الكتابة التاريخية.

بيد أنّ المناهج التي تطوّرت، منذ ثلاثينيات القرن الماضي، في إطار ما يعرف "بالتاريخ الاجتماعي"، أمكنها أن تدفع الكثير من الفئات الهامشية إلى بؤرة الحوادث، وإدماجها داخل السياق التاريخي العام. ولم تأخذ حركة "كتابة تاريخ النساء" وضعها المؤثّر إلاّ منذ سبعينيات القرن العشرين، وتمّ ذلك في إطار "الحركة النسائية" Féminisme التي اهتمت بالبحث عن تاريخ يقدّم بطولاتٍ وأدلّةً على فاعليّة النساء ودورهن في الماضي، ونحو آخر السبعينيات تحرّك تاريخ النساء بعيدًا عن الشؤون السياسية، وأدّى ظهور باحثين أكاديميين متخصّصين في تاريخ النساء، إلى مولد مجال جديد للدراسة[2]، اكتسب شرعيته نتيجة اعتماده بشكل رئيس على تحليل الوثائق الاجتماعية[3] بصورة موضوعية، لا تستهدف بالضرورة تقديم بطولات نسائية، أو إبراز النماذج الشهيرة والاستثنائية، وإنّما دراسة المرأة بوصفها مشاركًا أساسيًا في العملية التاريخية. وساعد ذلك بالفعل على دمج تاريخ المرأة في سياق تطوّري، استهدف الكشف عن حقيقة المساحة التي كانت تشغلها، ليس في "عالم الحريم" (الغامض) فحسب، بل ودورها في الحياة العامّة، وتحليل مواقفها إزاء التطوّرات الكبرى، والكيفية التي استوعبت بها تلك التطوّرات؛ ويعني ذلك تناول تاريخ المرأة في إطار علاقة دائرية، يتمّ الربط خلالها بين المنطقة الخاصة في حياتها والدائرة الأوسع الممتدة خارج الجدران العازلة (الحريم/ الحرملك)، الأمر الذي يمكن معه تقديم قراءة مجهرية لمسيرتها، وذلك في ضوء تقاطع سيرتها الخاصة مع مسار التجربة الشاملة للمجموعات الاجتماعية المختلفة الممثّلة للمجتمع.

ويتناول هذا المقال شخصية نسائية من نوع خاص، كانت في قلب الحوادث، ولم تكن على هامشها، تنتمي إلى صفوة نساء الطبقة العليا، في مرحلة شديدة التقلب وعدم الاستقرار بين آخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر. وهي شخصية "الست نفيسة"، زوجة حاكم مصر القوي "علي بك الكبير" الذي نهض بأوّل محاولة، في العصر الحديث، لاستقلال مصر عن الدولة العثمانية، أثار بها فضول المراقبين الأوربيين الذين تابعوا باهتمام بالغ مشروعه السياسي الكبير. وإذا كان هذا المشروع قد لاقى الفشل، وانتهى بقتله، فإنّ وضعية الست نفيسة لم تتأثر كثيرًا، فلم يلبث أن أقدم سريعًا أحد الأمراء الطموحين ويدعى "مراد بك" على الاقتران بها، ما عزّز من استمرارية تمتّعها بمكانتها، ولا سيما أنّه تقاسم مع نظير

1 انظر: جان كلود شميت، "تاريخ الهامشيين"، في: جاك لوغوف، **التاريخ الجديد**، محمد الطاهر المنصوري (مترجم، مقدم)، عبد الحميد هنية (مراجع) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 437 – 480.

2 جوان و. سكوت، "تاريخ النساء"، في: بيتر بوركي، **نظرات جديدة على الكتابة التاريخية**، قاسم عبده قاسم (مترجم)، الإصدار رقم 1591 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 73 - 105، 73، 74.

3 لمزيد من التفاصيل انظر: أميرة الأزهري سنبل، **النساء والأسرة وقوانين الطلاق في التاريخ الإسلامي**، آمال مظهر وآخرون (مترجم)، الطبعة العربية رؤوف عباس (مراجع، وتقديم) (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999).

له يُدعى الأمير إبراهيم بك، سدّة الحكم، وأدارا البلاد كذلك بطريقة شبه مستقلّة فعليًا عن المركز العثماني، وذلك على مدار العقدين الأخيرين من القرن الثامن عشر.

وإذًا، ظلّت الست نفيسة محتفظةً بوضعيتها الاجتماعية المرموقة، محظيّة ثم زوجة لأقوى أميرين حكما البلاد، أغدقا عليها الكثير من الأموال، واختصّاها بعدد كبير من التزامات القرى ببلاد الأرياف، ما جعلها بالفعل من أشدّ نساء النخبة المملوكية ثراءً. وكان قصرها المنيف على بركة الأزبكية، تحفةً معماريةً تخلب الأنظار. وكان مزوّدًا بكل احتياجاتها المادية، كما يقوم على خدمتها عدد كبير من الخدم والمماليك والجواري الحسان.

بيد أنّ هذا المنحنى الصاعد من الحياة الرغدة والرفاهية الاستثنائية، لم يلبث أن قطعته تطوّرات الحوادث الكبرى بين آخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، تلك التطوّرات التي قلبت لها ظهر المِجَن، وجعلتها تدخل في دوامة المعاناة، وخاصّة مع تبنّي السلطة الجديدة، ممثّلةً في محمد علي باشا، مشروع تصفية الطبقة المملوكية التي تنتمي إليها الست نفيسة، والعمل على تجريدها من الأملاك العقارية وإقصائها بصورة نهائية عن دائرة الحكم والنفوذ، ليحلّ محلّها طبقة بيروقراطية جديدة من أصول عرقية وثقافية مختلفة.

وكان لا بدّ أن تنعكس كل هذه التداعيات السريعة على حياة الست نفيسة، والتي وجدت نفسها في النهاية على هامش طبقة "الحريم العالي"، مجرّدةً من مصادر ثروتها ومن مكانتها الاجتماعية التي كانت لها زمن البكوات المماليك، لتنزوي داخل قصرها حتّى أيامها الأخيرة، ثمّ ما لبثت سلطة الباشا (المركزية) أن صادرت أملاكها العقارية، عقب وفاتها مباشرةً، لتُطوَى بذلك صفحتها الأخيرة التي ما فتئت ترمز، في الوقت نفسه، إلى نهاية عصر البكوات المماليك.

وهكذا، فإنّ سيرة الست نفيسة بحقّ مثيرة للاهتمام؛ فهي شاهدة على مرحلة مكتملة لبلوغ الطبقة المملوكية أوج ذروتها في المجالين السياسي والاجتماعي (بدءًا من عام 1755)[4]، ثم مرحلة تزلزل أركان النظام المملوكي بفعل تحديات خارجية وداخلية، لتنهار أو بالأحرى لتتلاشى معها تلك النخبة، وتتحوّل إلى ذكرى من الماضي.

فمن هي الست نفيسة؟ وما هي الظروف التي حوّلتها إلى رمز خاص في ذاكرة المصريين الذين أبدوا الاحترام الكامل لشخصها، وميّزوها عن أترابها بل عن طبقتها المملوكية ككل؟ ثم أخيرًا ما هي الظروف التي هيّأت لها المجال لتبرز على الساحة، فارضة نفسها على المشهد الاجتماعي حيث اكتسبت حبّ الناس طيلة أيام حياتها، حتّى أنّ مراقبًا حاذقًا كالجبرتي، أفرد لها ترجمةً استثنائيةً خاصةً، وهو ما لم يخصّ به أيًا من حريم البكوات المماليك فضلاً عن غياب أي ترجمة نسائية أخرى بكتابه الشهير "**عجائب الآثار في التراجم والأخبار**"؟ وأخيرًا نتساءل عن دلالة الحظوة التي نالتها بالقدر نفسه عند المعاصرين الفرنسيين، بدءًا من نابليون بونابرت Napoléon Bonaparte الذي تذكّرها في منفاه بسانت هيلانة، واصفًا إيّاها في مذكراته بـ "أنها امرأة مهمّة، تتمتّع بين الأهالي داخل المدينة بحظوة واعتبار كبيرين"[5]، مرورًا بالقنصل الفرنسي ماجللون Magallon الذي سجّل في تقاريره للخارجية الفرنسية عن دورها في رفع الإتاوات التعسفية التي عُمِّمَت على التجار الفرنسيين، والجنرالين كليبير Jean Kléber ومينو Jacques Menou اللذين أبديا لها احترامًا من نوع خاص، وتقديرًا لدورها في الوساطة بين الفرنسيين وزوجها الأمير مراد، ونهايةً بالمراقب الفرنسي فليكس مانجان Félix Mengin الذي عاصر سنواتها الأخيرة وتابع باهتمام تعلّق الناس بها، وحزنهم الشديد على فراقها حين وافتها المنية في عام 1816م[6]؟

وقبل التصدّي لتحليل الوضعية التي انطلقت منها الست نفيسة والظروف التي مرّت بها، يتعيّن بالفعل الإشارة إلى أنّنا سوف نستعين بمنهجية دراسة "السيرة الذاتية" التي تطوّرت في الآونة الأخيرة، والتي تقوم بالأساس على إعادة بناء السياق، والكشف عن "الأرضية الاجتماعية" la surface sociale التي تقوم عليها أعمال الفرد في المجالات المتنوعة التي يتّصل بها نشاطه وسلوكياته، وذلك في كل لحظة من

4 أندريه ريمون، **المدن العربية الكبرى في العصر العثماني**، لطيف فرج (مترجم) (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1991)، ص 60.

5 Napoléon Bonaparte, *Campagnes d' Égypte et de Syrie*, présentation par Henry Laurens (Paris: Imprimerie Nationale, 1998), p. 117.

6 Félix Mengin, *Histoire de L' Égypte, sous le gouvernement de Mohammed Aly*, Vol. II (Paris: A. Bertrand, 1823), pp. 62 - 63.

مسيرة هذا الفرد[7]. وهذه الأداة المنهجية تسمح بتناول الفرد في شبكة من العلاقات، يمكن من خلالها قراءة تاريخ الناس والسلطة والكشف عن التفاعلات الاجتماعية والمشكلات والتطوّرات التي شكّلت في الوقت ذاته الخلفية الاجتماعية والثقافية المعقدة التي كان يتحرّك الفرد في إطارها أو داخلها. إنّ دراسة الست نفيسة في ضوء هذه المنهجية سوف يجعلنا نتوقّف عند الطريقة التي استجابت بها هذه الشخصية للظروف التي مرّ بها المجتمع المصري خلال مرحلة طويلة من مخاضه السياسي والاجتماعي قبل بدء عصر التحديث، وكيفية اندماجها في السيرورة الاجتماعية، وبالقدر نفسه تمكّننا دراستها من محاولة فهم طبيعة هذه المرحلة، وتحليل تأثير تحدّياتها الداخلية والخارجية في تطوّر حياة الأفراد وتشكيل تجاربهم الخاصة ومآلهم، في ظل مرحلة حبلى بالمتغيّرات.

بداية درامية: صيد الفتيات وإعادة إنتاج الهوية

ولدت نفيسة – على الأرجح - منتصف القرن الثامن عشر في بلاد الكَرج. وإذا كانت قصة مجيئها إلى مصر، وبيعها في سوق الجواري، غير معروفة على نحو دقيق، فإنّه بالإمكان تصوّر مشهدها الدرامي، وذلك في ضوء ما نعرفه عن صيد الفتيات والغلمان وتجارة الجواري: فبخلاف وقوع بعضهن أسرى في الحروب، كان معظم هؤلاء الفتيات قد جُلِبن إلى أسواق العبيد بعد تعرّضهن للخطف من قرى جورجيا وأصقاعها. ولعل مذكّرات المملوك رستم (1782 - 1845)[8] الذي اشتُهر – فيما بعد - بـ "مملوك نابوليون" Napoléon de Mamluk ، وهو من جورجيا، تكشف بعض تفاصيل المشهد المتكرّر للاختطاف على يد صائدي الأطفال الذين كانوا يتربّصون بهم، وهم يلعبون في فضاء القرى الجبلية بجورجيا. فكانوا يتحيّنون اللحظة التي يغفل فيها الأهالي عن متابعة أطفالهم وهم يمرحون، ثم ينقضّون عليهم من حيث لا يشعرون، ويقتادونهم في قافلة خاصّة لبيعهم في إسطنبول. وقد تعرضت بعض أخوات المملوك رستم للاختطاف، وكذلك أمّه، وتعرّض هو نفسه لذلك الاختطاف غير مرّة إلى أن وقع في النهاية في أسر هؤلاء الخاطفين في عام 1795 (وكان عمره 13 سنة)، وباعوه في سوق العبيد بإسطنبول، وقام تجّار الرّقيق بعد ذلك بنقله إلى القاهرة، حيث باعوه لأحد البكوات، وفي ظروف معيّنة انتقل إلى بيت الشيخ البكري إبّان احتلال الفرنسيين لمصر[9].

ولطالما مثّل هذا الحدث المؤلم نقطة تحوّل في حياة كل مملوك أو جارية انقطعت صلته/ أو صلتها بأهلها وموطنها الأوّل، ولم يبق في الذاكرة عن هذه المرحلة سوى مشاهد محدودة، يتذكّرها المملوك / الجارية بمرارة؛ إذ إنها اللحظة الفارقة التي شهدت استلابهم من محيطهم الثقافي والاجتماعي، وإعادة تشكيل هويّتهم وديانتهم، والأمر الأكثر فداحة فقدانهم الحرية، وتحوّلهم إلى تابعين لكل سيّد يدفع فيهم مالاً مناسبًا. ومن ثمّ ليس ببعيد أن نتوقّع صورةً مشابهةً لبداية درامية على هذا النحو قد حدثت لنفيسة حين تمّ اختطافها من جورجيا، وهي فتاة صغيرة كادت أن تبلغ سنّ المراهقة، لتباع في سوق الجلابة إلى أحد بيوت البكوات الكبار خلال ستينيات القرن الثامن عشر قبل انتقالها إلى بيت علي بك الكبير.

وبقدر ما كانت حياتها بعد انتقالها إلى مصر تبدو - إلى حدّ كبير - معروفةً لدينا، نجهل نشأتها الأولى في جورجيا، ومستوى عائلتها الثقافي والاجتماعي، فضلاً عن اسمها الجورجي الأصليّ؛ فالمعروف أنّ الأسماء التي عُرِفت بها الجواري في القاهرة هي أسماء عربية، أُطلِقت عليهن لاحقًا بعد تعلّمهن مبادئ الإسلام، وتدريبهن على واجبات الطاعة، وتلقّيهن أخلاقيات التعامل والسلوك وبعض المهارات الخاصة في بيوت الأمراء.

والمعروف أنّ منح الجارية اسمًا عربيًا أصيلاً، مثل اسم نفيسة، وهو اسم عزيز عند المصريين بصفة خاصّة، كان من قبيل التشريف لها والتكريم، وكانت هذه العادة تمارس على مستوى حريم السلطنة العثمانية ككل[10]. وبطبيعة الحال كانت الجارية تفقد اسم والدها وتصير مُعرّفة

---

7 Giovanni Levi, "Les usages de la biographie", *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, Année. 44, no. 6 (novembre-décembre 1989), pp. 1325 - 1336, 1326.

8 كان مملوكًا في بيت الشيخ خليل البكري بالقاهرة، ولمّا احتل الفرنسيون مصر، قام الشيخ البكري بإهدائه إلى القائد العام بونابرت عام 1798، وسافر معه إلى فرنسا، واتخذه حارسًا أمينًا له، لا يفارقه، وظل يتبعه في كل مكان كظله، على مدار فترة حكمه إمبراطورًا لفرنسا، وتزوّج فتاة فرنسية تدعى دوفيل دوردان Douville Dourdan، ولذلك حين هُزِم نابوليون (عام 1814) وصدر قرار نفيه، قرّر رستم أوّل مرة عدم مرافقة سيّده إلى منفاه بجزيرة ألبا.

9 Hector Fleiscmann, *Roustam Mameluck de Napoléon, d'après des memoires et des documents inédits* (Paris: Albert Méricant, 1910), pp. 26 – 43.

10 كان السلاطين العثمانيون يختارون لجواريهم أسماء فارسية، في حين لا يختارون لبناتهم سوى الأسماء العربية. وعندما يتزوج السلطان واحدة من الجواري كان كثيرًا ما يُضاف إلي اسمها الفارسي الذي كانت تُدعى به وهي جارية، اسم آخر عربي رمزًا للشرف الذي حظيت به بزواجها بالسلطان، راجع: ماجدة صلاح مخلوف، **الحريم في القصر العثماني** (القاهرة: دار الآفاق العربية، 1998)، ص 29 – 28.

بالبيت الذي تنتسب إليه؛ فيشار إليها على أنها معتوقة سيّدها (فلان)، بيد أنّ نفيسة مثل غيرها من كبار سيّدات القصور المملوكية اللائي سبقنها، كانت تلقّب بـ "نفيسة بنت عبد الله"[11]؛ وذلك لجهلها باسم الأب أو لأنّها لم تعد بعد اعتناقها للإسلام تنتمي لعائلتها المسيحية في جورجيا. ويعني هذا أنّه قد تمّت إعادة إنتاج هويّتها الخاصة داخل نسيج المجتمع المصري بثقافته، وأصبحت شديدة الارتباط بتقاليده وعاداته.

وهي الصورة ذاتها التي تشكّلت في إطارها حياة المملوك رستم الذي أصبح منتسبًا إلى سيّده الجديد؛ فصار يُعرف بـ "مملوك نابوليون"، وخلال إقامته الطويلة في فرنسا (1799 - 1845) أعاد إنتاج نفسه ثقافيًا واجتماعيًا بطريقته، ليصبح كما وصف نفسه "مملوكًا فرنسيًا" Mamelouck français؛ فتغيّرت ملابسه المملوكية، وطريقة تناوله للطعام على المائدة، وصار يرتدي ملابس على الطريقة الفرنسية، ويجلس كذلك على طريقتهم، وتعلّم اللغة الفرنسية التي صار يتحدّث بها في البداية بلكنة عربية، ثمّ أتقنها وصار يقرأ بها ويكتب، وجارى الفرنسيين في ثقافة كتابة المذكّرات، فخلّف لنا مذكّرات تخصّ حياته منذ لحظة اختطافه والافتراق عن عائلته بجورجيا مرورًا بفترة تحوّله إلى مملوك مسلم يقود 25 مملوكًا في بيت الشيخ البكري، ثم أخيرًا إلى مملوك فرنسي مسيحي[12].

وهكذا، كان المجتمع الحاضن يعيد صوغ المكوّن الثقافي والفكري والاجتماعي، وفي هذا السياق تتشكّل الهوية المحورية للمماليك والجواري، دون أن يعني ذلك انسلاخًا تامًا عن جذورهم الثقافية أو نسيانهم التامّ للغتهم؛ فوفقًا لدراسة حديثة كان المماليك الجورجيون يحافظون على لغة حديثهم الجورجية، كما أحاطوا أنفسهم بأقاربهم أو أبناء قراهم وأصولهم الجورجية[13].

وفي تقديرنا أنّ المصطلح الاجتماعي "المصرلية" عبّر بدقة عن الهويّة المحورية لماليك القرن الثامن عشر؛ نتيجةً لانخراطهم في نسيج المجتمع المصري وثقافته؛ وصاروا يُعرفون أو يعبّرون من خلال هذا الاصطلاح عن أنفسهم، وليس من قبيل الصدفة إطلاق الجبرتي مسمّى "الأمراء المصرلية المرادية"[14] على أتباع مراد بك، فقد صار المصطلح علمًا على المماليك، أما لقب صاحب البيت (المؤسّس) فيأتي لاحقًا لتمييز الفصيل العسكري والأتباع عن غيرهم من الأحزاب والبيوت المملوكية الأخرى. وكانت الست نفيسة في حديثها تشير إلى المماليك بالاصطلاح ذاته "المصرلية". ولا نغالي إذا قلنا إنّ المصطلح حمل دلالةً قويةً على أنهم اتخذوا من المجتمع المصري وطنًا بديلاً؛ فحتّى أولئك الذين نجحوا من بينهم، في معاودة الاتصال بذويهم وعائلاتهم في جورجيا أو غيرها من المواطن التي جُلِبوا منها، لم يقرّروا العودة لوطنهم الأمّ، بل على العكس من ذلك، قام البعض باستقدام ذويه وبعض أفراد عائلته إلى مصر، ومنحهم وظائف متميّزة داخل بيوت البكوات الجورجية[15]. والبعض الآخر دعوهم للزيارة، وزوّدوهم حال رجوعهم إلى جورجيا بالهدايا والأموال التي تحسّن من وضعهم[16]. وأخيرًا ثمّة حالات استثنائية أُعيد فيها بعض المماليك (المستقدمين) إلى بلادهم قهرًا، وذلك بعد تقلّب حال الأمير المملوكي - رأس العائلة – وتلاشي نفوذه السياسي وإجهاز المنافسين على تصفية بيته وأتباعه[17].

---

11 تشير ماري آن فاي إلى أنّ أوّل من حظيت بهذا الاسم كانت "محبوبة خاتون" معتوقة الأمير إبراهيم بك الكبير القازدغلي (ت 1130 هـ/ 1718م)، وهذا يعني أنّ نساء الطبقة الراقية المملوكية كنّ قد اعتدن إضافة كنية "بنت عبد الله" قبل ولوج نفيسة عالم الجواري بنحو نصف قرن تقريبًا. وكانت العادة أن يُحدّد الأب المجهول باسم "عبد الله"، مثلما كانت حال ياقوت بن عبد الله الحموي صاحب **معجم البلدان**، لأنّ أباه الرومي تمّ استرقاقه، راجع:
Mary Ann Fay, "Women and waqf: Towards a reconsideration of women's place in the mamluk household," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 29, no. 1 (February, 1997), p. 42.

12 "Mémoires inedits de Roustam, mameluck de Napoléon 1er," *Revue rétrospective*, recueil de pieces intéressantes et de citations curieuses, 8eme semestre (janvier – juin 1888) (Paris, 1888).

13 Daniel Crecelius & Gotcha Djaparidze,"Relations of the Georgian mamluks of Egypt with their homeland in the decades of the eiteenth century,"*Jesho*, vol. 45 , Issue. 3 (Leiden: Brill, 2002), pp. 338 - 339.

14 عبد الرحمن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم (محقق)، ج 3 (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1998)، ص 330.

15 Crecelius & Djaparidze, p.338.

16 Ibid, p.338.

17 على سبيل المثال: محمد بك جركس كان قد راسل عائلته في جورجيا، وأحضر أخاه وبعض أقاربه، فلمّا انقلبت حظوظه السياسية واضطرّ للهرب من مصر، أراد البكوات المتنافسون معه قتل أخيه وأقاربه لولا أن تشفّع فيهم عثمان جاويش القزدغلي، فحال دون قتلهم وأرسلهم إلى بلادهم. انظر: أحمد شلبي بن عبد الغني، **أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشات**، عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم (محقق) (القاهرة: مطبعة جامعة عين شمس، 1978)، ص 482.

وكل ذلك يفسّر، بصفة عامّة، تمسّك المماليك بالبقاء في مصر والانتساب إليها، وهو حال نفيسة ومجايليها من المماليك والجواري الجورجيات؛ فعلى الرغم من المحن التي مرّت بها، بعد وفاة زوجها مراد بك (1801)، فإنّها لم تفكّر قطّ في العودة إلى بلادها؛ فقد صارت مصر بمنزلة موطنها الأصيل الذي أعطاها الكثير: الهوية والثروة والنفوذ.

ويلاحظ في الوثائق اقتران اسم نفيسة بصفة توضّح لون بشرتها - وهو أمر شائع في ذلك العصر بصفته جزءًا من تمييز هويّة الفرد - إذ كان يُشار إليها بـ "نفيسة بنت عبد الله البيضاء"؛ تمييزًا لها بأنها من المملوكات البيض، المنحدرات من المنطقة القوقازية، وليست من ثمّ من "الحبوش" السود المجلوبات من أفريقيا. ويبدو أنها كانت على درجة ملحوظة من الجمال، حتّى إنّنا نجد اسمها في المصادر الفرنسية[18] يأتي مقرونًا دائمًا بصفة "الست نفيسة الجميلة" la belle Sitty Nafiçah ، فيما يركّز شيخنا الجبرتي على قوة شخصيتها الآثرة وبهائها وطيب ذكرها وسمعتها الكريمة بين الناس[19]، كما يجمع المراقبون الفرنسيون على اتّزان شخصيتها وثقتها في نفسها ومهارتها في تحقيق التواصل مع المصريين خارج وسطها الاجتماعي، وأنها استطاعت الحصول على احترام الرأي العام وتقديره، فضلاً عن امتداد شهرتها إلى خارج البلاد، ما يُعطي انطباعًا عن مدى قوّة تأثيرها في حياة الناس الذين نقلوا أخبارها خارج مصر[20].

وممّا لا شكّ فيه أنّ قوّة شخصيتها، وما نُعِتت به من جميل الصفات، قد جعلها تتفوّق على أترابها من سيّدات القصور المملوكية، وساعدها تعلّمها لغة المجتمع الحاضن لها على التواصل والتفاعل مع الوسط الثقافي المحيط بها، وهو ما حقّق لها درجة من الاندماج الاجتماعي؛ فكانت على قناعة بضرورة مدّ جسور العلاقة مع الناس من حولها، رافضة أن تُجاري أترابها بالبقاء داخل الإطار الانعزالي الذي مثّله عالم الحريم المملوكي. وسرعان ما ظهر أثر ذلك جليًا في تقرّب الناس منها، وفي مقدّمتهم العلماء وشيوخ الأزهر الذين كانوا يكنّون لها الاحترام والتقدير، وخاصّة مع حرصها على التعلّم، واهتمامها بالقراءة، وتجاوزها أوعدم اكتراثها بصغائر الأمور ولا لدسائس الحريم[21]. ودلّت بذلك على استقلاليتها في اختيار طريقة حياتها، وإغناء ثقافتها وتفاعلاتها الاجتماعية خارج سطوة النظام الأبوي Le système patriarcal والعبودي.

الجارية تصبح المحظيّة المفضّلة لأقوى رجل في الشرق الأوسط (1760 - 1773)

تزامن التحاق نفيسة ببيت علي بك الكبير (1728 – 1773) مع اتساع حظوظه في الكشوفية والإمارة؛ فقد صار كاشفًا ثم أميرًا للحجّ، وبعد أن صارت هي إحدى محظيّاته المفضّلات، كان قد أصبح شيخًا للبلد بتزكية الأمير عبد الرحمن كتخدا ودعمه، لتجد نفسها وقد أشرقت لها الدنيا بمستقبل لم تكن تتوقّعه على الإطلاق؛ فمن جارية مجهولة في سوق الحريم، إلى سرية ثمّ محظيّة مفضّلة esclave - concubine لدى رجل قوي، انفرد بالسلطة في مصر والحجاز واليمن دون شريك ولا منازع؛ إذ أعلن استقلاله عام 1771، وطرد الوالي العثماني من مصر، وضرب عملة باسمه[22].

استحوذت نفيسة الفتاة الشابة اليافعة على قلب سيّدها الذي هام بها حبًا، واعتزّ بشخصيتها القوية، وما ازدانت به من جمال الهيئة وبهاء الطلعة والذكاء المتّقد، فضلاً عن انتمائها مثله إلى الأصل الجورجي، ما جعله يصطفيها من دون الأخريات من حريمه وما أكثرهن؛ فاختصّها "بدار عظيمة على بركة الأزبكية (حوالى عام 1770) [...] والساقية والطاحون بجانبها"[23]، كانت تعيش فيها بمفردها، دون سائر حريمه الأخريات اللاتي وزعهنّ على بيوته الأخرى المتناثرة داخل محيط القاهرة، وزوّدها بالخدم والجواري (حوالى 50 جارية)[24] يقمن على خدمتها، أناء الليل وأطراف

---

18 Champollion – Figeac, *Fourier et Napoléon, L' Egypte et les cent jours, Mémoires et documents inédits* (Paris: Firmin Didot Frères, 1844), p. 9.

19 الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج 4، ص 410.

20 Mengin, Vol. II, p. 62.

21 Ibid., pp. 62 - 63.

22 محمد صبري السربوني، **تاريخ مصر من محمد علي إلى العصر الحديث** (القاهرة: مطبعة مصر، 1930)، ص 23.

23 الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج 4، ص 410.

24 Bonaparte, p. 117.

النهار. والمعروف أنّ حي الأزبكية كان هو الحي الأرستقراطى الذي ضمَّ أهمّ قصور البكوات الكبار منذ منتصف القرن الثامن عشر[25]، بل إنّ بونابرت حين دخل القاهرة لم يختر سوى هذا الحي نفسه، فأقام (ومن بعده كذلك كليبر) بقصر الألفي[26] غير البعيد عن قصر الست نفيسة.

ومنذ ذلك الحين صارت تلقّب بـ " الست نفيسة خاتون"، محظيّة شيخ البلد الكبير الذي يقبض على زمام السلطة وحكم البلاد؛ إذ اجتمعت كلمة كبار البكوات على جدارته بالقيادة، فانضووا تحت لوائه؛ ما جعل الباشا العثماني يطرح عليه "الخلعة" (خلعة المشيخة)، في عام 1177 هـ / 1763 م، وبمقتضى ذلك صار يعقد جلسات "الديوان والجمعية ببيته"[27]. ويفترض أنّ ذلك أتاح لنفيسة، عبر طاقة الحرملك المطلّة على ديوان القصر، أن تتابع دهاليز الشؤون السياسية، وما كان يجري في أعتّتها، وخاصّة مع تمحورها مع ما كان يتّخذه سيّدها علي بك من قرارات، وما يتبنّاه من سياسات ذات طابع مركزي، استهدفت إقامة حكومة مملوكية قويّة في منطقة الشرق الأوسط، ومستقلّة عن المركز العثماني.

كانت نفيسة ترمق سيّدها وهو يُطالع كتب الأخبار والتواريخ وسير الملوك المصرية، ويتناقش بديوان قصرها مع بعض خاصّته، بل ومعها في بعض الأحيان في ما كان يقرأه، ولطالما تطرّقت مناقشاته لفكرة استيلاء العثمانيين على مصر، فقد كان يرى أنهم "أخذوها بالتغلّب وبنفاق أهلها"، وأنّ الحكم الشرعى في الأصل كان بأيدي ملوك مصر من سلاطين الأكراد والمماليك، أمثال بيبرس وقلاوون ومن خلفهم من أولادهم وكذلك ملوك الجراكسة من بني قلاوون، وعلى ذلك رأى أنّ الأمراء البكوات هم الورثة الشرعيون لتلك السلالة المملوكية، وإنّ العثمانيين ليسوا إلاّ دخلاء وغزاة. وبحسب ترجمة الجبرتي له كانت هذه الفكرة قد سيطرت عليه، يبوح بها للمقرّبين منه والمتسامرين معه في الأوقات الخاصّة من "أهل الوقار والحشمة والمسنين" من كبار الأمراء والأعيان والشيوخ[28].

ويُفترض أنّ مثل هذه المناسبات والمناقشات السياسية وتحرّكات علي بك العملية في التوسّع إقليميًا (مصر والشام والحجاز واليمن) على حساب العثمانيين؛ مستغلاً حالة الارتباك الشديد التي كانت عليها الدولة جرّاء نشوب حربها الضّروس مع روسيا (1768 – 1774)، وقراره الصارم في منع ورود الولاة العثمانيين إلى مصر، والمضي في مضمار هذا المشروع حتّى النهاية - كل ذلك كان بمنزلة نافذة مهمة أطلّت من خلالها سريته (نفيسة) على عالم السياسة المملوكية والصراع على الانفراد بحكم مصر، لأجل الانفصال بها أو العمل بقدر ما تتيحه الظروف والإمكانات نحو تقليل روابط التبعية العثمانية إلى أقصى حدّ.

بداهةً كانت مثل تلك الأفكار، ذات الطابع السياسي المعقّد في علاقات القوّة والصراع، مجالاً جديدًا على ذهنية جارية جاءت من عالم الحريم والجواري، لكن ذهنيتها كما سيتبيّن في قابل الأيام، وخاصّة بعد رحيل سيّدها علي بك، كانت بالفعل تعكس قابليةً واستعدادًا لفهم هذا العالم، وولوج شبكة علاقاته المعقّدة لتصبح هي نفسها، وخاصةً في العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر، جزءًا منه، ساهمت فيه انطلاقًا من مكانتها الكبيرة التي اكتسبتها زمن علي بك، ومن موقعها بصفتها زوجةً لأهم أمير مملوكي (مراد بك). وهذا ما يحدونا إلى الاعتقاد بأنّ فترة اقترانها بعلي بك الكبير كانت بمنزلة فترة من التثقيف السياسي، كما أنها اكتسبت في هذه الفترة عينها مكانةً خاصةً في الوسط المملوكي؛ فصار أغلب البكوات المتنفذين من أتباع زوجها، كما أنّ قصرها الذي شهد أغلب الاجتماعات السياسية، والذي كانت تصدر من خلاله أهمّ القرارات التي رسمت مستقبل مصر في تلك الفترة وأخطرها، قد أضفى عليها وعلى المكان مهابة من نوع خاص، ولا سيما مع قوّة شخصيتها، وانعاماتها المتواصلة على هؤلاء البكوات الذين كانت معظم أزواجهم الجورجيات من جواريها اللاتي كانت تجهّزهن على نفقاتها الخاصّة، ما جعل العلاقة الشخصية بينها وبين هؤلاء البكوات الكبار تنطوي على درجة كبيرة من الاحترام والتقدير لكرمها الموصول، حتّى بعد رحيل أستاذهم علي بك الكبير.

وهكذا أعطاها اقترانها بعلي بك الكبير الكثير، وكانت هي نفسها تدرك ذلك، وهذا ما جعلها تظلّ وفيّةً أمينةً له حتّى أيّامه الأخيرة؛ فحين بلغها انكساره بالصالحية، ووقوعه مثخنًا بجراحه، استصرخت الأمراء المماليك أن يأتوا به إلى بيتها لترعاه بنفسها، وتسهر على معالجته. وعلى ما يبدو كانت

25 أندريه ريمون، "**جغرافية الأحياء الأرستقراطية فى القاهرة في القرن الثامن عشر"، في**: فصول من التاريخ الاجتماعي للقاهرة العثمانية، زهير الشايب (مترجم) (القاهرة: مكتبة مدبولي، تموز/ يوليو 1974)، ص -164 218، 184، 194 - 195.

26 المرجع نفسه، ص 195.

27 الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج 1، ص 569، ج 4، ص 408.

28 المرجع نفسه، ج 1، ص 597.

هذه أيضًا رغبة علي بك نفسه الذي لم يتوجّه إلى أي من حريمه الأخريات اللاتي وزّعهن على قصوره الأربعة الأخرى (والواقعة بخط قوصون وباب الخرق، ومصر القديمة وسبيل قيماز بالعادلية، وجميعها داخل القاهرة). على أنّه ما لبث أن فارق الحياة (في 15 صفر 1187 هـ/ 8 أيار/ مايو 1773)، بعد سبعة أيام فقط، قضّاها تحت رعايتها. فأعدّت له جنازة تليق بمكانته ومقامه؛ وخرجت جنازته من قصرها فـي مشهد حافل مهيب، ودفنته بتربة أستاذه إبراهيم كتخدا القازدوغلي بالقرافة الصغرى بجوار الإمام الشافعي[29].

الأرملة الثرية والخروج من عالم الحريم إلى المجتمع

حزنت نفيسة كثيرًا على هذه النهاية الدرامية التي أصابت زوجها بيد من خانوه، من بين أقرب أتباعه الذين كان فضله وعطاؤه لهم بغير حدود؛ فقد أعتقهم من العبودية وأدخلهم سلك الإمارة، ومنحهم أعلى المناصب والالتزامات، وجعلهم يشكّلون صفوة الطبقة الارستقراطية العسكرية؛ فمحمد بك أبو الذهب الذي احتال على الإطاحة به، كان أحد مماليكه المغمورين الذين اشتراهم عام 1175 هـ / 1762 م، وفي أقلّ من عامين نصّبه في الإمارة والصنجقية عام 1764. وكانت نفيسة قد تابعت مشهد تقرّب أبي الذهب من سيّدها عبر اجتماعاتهما المتعدّدة في ديوان قصرها بالأزبكية، وتكليفه إيّاه بالمهمّات الكبيرة، وكان هو أكثر من أفاد من مكانته وسعة نفوذه؛ فالحظوة التي نالها لدى سيّدها، والتي درّت عليه الأموال الطائلة، قد ساعدته على سرعة تكوين قوّة كبيرة خاصّة به، وهي ملاحظة رصدتها عدسة الجبرتي الذي يقول في ترجمته "عظم شأنه (أبو الذهب) في زمن قليل[....] واستكثر من شراء المماليك والعبيد حتّى اجتمع عنده في الزمن القليل ما لا يتفق لغيره في الزمن الكثير"[30]. وكانت هذه القوة هي التي مكّنته من إزاحة علي بك من السلطة سريعًا، وإجباره على الهروب إلى الشام، ثم التحايل على الإيقاع به في حبائل شَركه، ليهزمه ويشتّت اتباعه، ويقضي على كل آمال سريته نفيسة في استعادة زمام الأمور والقضاء على حالة التمرّد والخيانة.

تعلّمت نفيسة من هذه التجربة القاسية أنّ السلطة والقوة لا تدومان، وبالقدر نفسه لا تؤمّنان للفرد حياته ومجده واستمراريته، وأنّ سياج الحماية والرصيد الحقيقي الذي يتعيّن على المرء الارتكان إليه إنّما في التقرّب من الناس، ومدّ يد العون لهم واكتساب مودّتهم واحترامهم.

لقد اختارت نفيسة أن تعيش بين الناس خارج دائرتها المملوكية؛ في فضاء اجتماعي أوسع نطاقًا ممّا كانت تحيا فيه؛ لذلك مثّلت لها النهاية الدرامية لسيّدها علي بك، وحالة الصراع والتنافس الدائمين بين الأمراء المماليك التي استغرقت قرابة ربع القرن، تجربةً مهمّة في حياتها، تجلّت عندها رؤيتها الإنسانية التي بقدر ما جعلتها تتجاوز حالة الصراع المادي والسياسي في الوسط المملوكي، كسرت حاجز التغريب والتقوقع والانعزالية؛ فاتّجهت في نهايات عقد التسعينيات (1211 هـ / 1797 م)، إلى توظيف جزء من ثروتها الكبيرة في عمل بعض المنشآت الحيوية التي تؤمّن للناس بعض الخدمات الضرورية؛ فأنشأت حمّامين عموميين، يُستغلّ ريعهما لأوجه الخير، وكُتّابًا لتعليم الأطفال، وسبيلا وصهريجًا خلف باب زويلة، يتزوّد منه الناس ببعض احتياجاتهم من المياه. وأنشأت وكالة تجارية تشتمل على عدد كبير من الحوانيت التي رصدت ريع إيجارها للإنفاق على السبيل والكُتّاب. كما أنشأت فوق الوكالة والحمامين "ربعًا" لإسكان الفقراء بمبالغ رمزية زهيدة، وقد عُرفت هذه المجموعة المعمارية بـ "السُكّرية". وصار عطاؤها وإحسانها موصولًا على فقراء القاهرة الذين كانت تعرف مواطنهم وتسعى في إكرامهم من دون منٍّ أو أذًى.

لقد أصبحت شخصيتها آسرة لكل من اقترب منها أو لاذ بقصرها؛ طالبًا الحماية من ظلم المماليك أو ناشدًا الوساطة في قضاء حاجة ملحّة، الأمر الذي جعل المصريين يرون فيها نموذجًا مختلفًا؛ وخاصة في تلك الفترة المضطربة والمشحونة بالتجاوزات غير المحتملة؛ ولذا لا عجب أن عدّوها رمزًا للخير والعطاء. وطفق الجبرتي في مواضع مختلفة يذكرها منعوتة بـ "الست نفيسة الشهيرة الذكر بالخير"[31].

29 المرجع نفسه، ج 1، ص 599.

30 المرجع نفسه، ج 1، ص 651.

31 المرجع نفسه، ج 3، ص 270.

نفيسة المرادية

تغيّر الوضعيّة القانونيّة ومستويات العلاقة الخاصّة

كانت نفيسة على دراية - بداهةً - بعادة الأمراء المماليك في السماح لأحد الأتباع بفتح "بيت" الأمير المتوفى، وهو ما يعني أن يقوم أبرز الأتباع بعقد قرانه على أرملة السيد المتوفى أو الذي تمّت تصفيته جسديًا، بصفتها خطوة أساسية لامتلاك وظيفة سيّده وداره، والاستيلاء على جزء مهم من التزاماته وثروته العقارية، إلى جانب ضمّ بعض مماليكه تحت لوائه.

وقد علمت الست نفيسة بسعي الأمير مراد بك[32] في طلب الزواج بها. والحقيقة أنّ مرادًا رتّب لذلك قبل المعركة؛ فقد اتفق مع أستاذه "محمد بك أبو الذهب" أن تكون مكافأته لقاء المشاركة في خيانة أستاذهم الكبير "علي بك"، أن يحظى هو بفتح بيته والزواج بمحظيّته الست نفيسة[33]. وكان مراد بك نفسه مَن تمكّن من إسقاط علي بك من على فرسه خلال معركة الصالحية، وهو من جرحه بسيفه غير مرّة في وجهه، فكانت إصابته بالغة، مات بعدها بأيّام قليلة[34].

والمعروف أنّ الأصول والعرف السائد في المنظومة العسكرية المملوكية - العثمانية، هو الذي وفّر الغطاء القانوني لمثل تلك الممارسات، في مجتمع تحكمه القوة، فلم يكن ثمّة غضاضة في زواج الأمير من أرملة قتيله، كما لم تشر المصادر إلى أنّ هذه الزيجة تمّت بالإكراه، على نحو ما كان يحدث أحيانًا لبعض نساء المماليك[35]. وكان مراد بك قد سبق له، قبل أربعة أعوام (وبالتحديد في عام 1182 هـ/ 1769 م) الزواج بالطريقة نفسها بـ "الست فاطمة"[36]، زوجة الأمير صالح بيك الكبير الذي غدر به كل من علي بك الكبير وتابعه محمد بك أبو الذهب، ولا نعرف طبيعة مشاركة مراد بك في هذه المؤامرة التي كُوفئ عليها بأن يكون هو من دون غيره، من حظي بالزواج بهذه الأرملة، والإقامة في قصرها العظيم الذي شيّده لها زوجها القتيل (صالح بك) بخط الكبش[37]. وتعني الإقامة هنا في "البيت"، أنها كانت بمنزلة تجسيد مادي لعملية انتقال السلطة واكتساب الشرعية والنفوذ. وفي هذا السياق يمكن أن نفهم أنّ زواج مراد بك بالست نفيسة كان بمنزلة نقلة نوعية أكثر أهمية في مسيرته السياسية؛ فقد جعلته يتسلّق سريعًا إلى المرتبة الأولى في سلك الهيراركية المملوكية[38].

إنّ دراسة ماري آن فاي Mary Ann Fay، المتخصّصة في دراسة حجج أوقاف النساء المملوكيات، تبرز هذه الحقيقة؛ فأهمية النساء لم تكن فقط في أنّهن يحقّقن الاستمرارية والبقاء، ولكن يعطين الشرعية للنظام المملوكي؛ فلم يكن كافيًا أن يرث الرجل أو يستولي على أملاك سيّده ومنصبه، ولكنه يبدو أنّه كان أيضًا بحاجة إلى أرملة السيّد لكي يضفي الشرعية على تصرفاته. وهكذا فإنّ النساء والأزواج لم يكونوا وسائل لنقل الملكية فحسب، وإنما القوّة أيضًا، ولهذه الأسباب ترى ماري آن فاي أنّه "علينا ألّا نعدّ النساء غير ذوات تأثير، أو بعيدات عن إعادة انتاج النظام المملوكي"[39].

32 كان مراد كاشفًا في منزل محمد بك أبو الذهب، وقد رقّاه سيّده إلى رتبة البكوية قبيل فترة محاربة علي بك الكبير. انظر: لا ديكاد ايجيبسيين، **صحف بونابرت في مصر 1798 - 1801**، صلاح البستاني (مترجم) (القاهرة: دار العرب للبستاني، 1971)، ص 317.

33 علي مبارك، **الخطط التوفيقية لمدينة الإسكندرية** (القاهرة: مطبعة بولاق، 1889)، ص 29؛ محمود الشرقاوى، **مصر في القرن الثامن عشر، دراسات في تاريخ الجبرتي**، سلسلة ذاكرة الكتابة، الإصدار رقم 123 (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2010)، ص 73.

34 Thomas walsh, *Journal of the late campaign in Egypt* (London: T. Cadell and W. Davies, 1803), p. 163;

إسماعيل الخشاب، **أخبار أهل القرن الثاني عشر**، عبد العزيز جمال الدين وعماد أبو غازي (محقق) (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 1990)، ص 48، وأضاف إسماعيل الخشاب أنّ سبب الموت كان بفعل مؤامرة حيكت من خلال دسّ جانب من السم في المرهم الذي عمل له دواء لجرحه ما عجّل بموته.

35 على سبيل المثال: حين مات جوهر أغا دار السعادة في طاعون 1205 ه/ 1791 م، قام الأمير قائد أغا بإجبار سريته على الزواج به، والاستيلاء على داره وأملاكه، وكان ذلك سببًا في ثرائه وتمكنه من شراء الكثير من المماليك والجند، وبعدها "تاقت نفسه للإمارة وتشوف إلى الصنجقية" على حد قول الجبرتي، انظر: **عجائب الآثار**، ج 1، ص 279.

36 المرجع نفسه، ج 3، ص 270.

37 المرجع نفسه.

38 Jean – Joël Brégeon, *L'Égypte française au jour le jour 1798 – 1801* (Paris: Perrin 1991), p. 135.

39 Mary Ann Fay, "The ties that bound: women and households in eighteenth- century Egypt", in Amira El Azhary Sonbol (ed.) *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996), p.172.

وإذًا، فإنّه بقدر ما أدّى زواج مراد بك من نفيسة إلى جعل بيت علي بك الكبير "مفتوحًا" (على الطريقة المملوكية)، أضفت عليه هذه الزيجة الشرعية والنفوذ؛ وقد أشار الجبرتي بالفعل إلى قيامه، بعد زواجه بنفيسة، بضمّ بعض أمراء علي بك الكبير[40] الذين أهملهم محمد بك أبو الذهب وجعل أكثرهم "بطالاً"[41]، وعلى كل حال كانت هذه هي إستراتيجية مراد بك، فقد اعتاد ضمّ أمراء من مات من أساتذتهم، لكنه كان ناجحًا في جذبهم إليه؛ فقد كان يعامل الجميع معاملة سواء، ويسعى في تقليدهم المناصب والولايات ويغدق عليهم جميعًا الأموال[42]؛ ومكّنته هذه الوسيلة من تكوين عصبة قوية بصورة سريعة، دعّمت نفوذه السياسي. وعلاوةً على ذلك كانت وفاة أستاذه محمد بك أبي الذهب ببلاد الشام (1189 هـ/ 1775)، بعد عامين من زواجه بنفيسة، العامل الثاني القوي الذي مهّد له الطريق لقيادة المماليك؛ فقد ضمّ عددًا كبيرًا من مماليك أستاذه، واستولى على أمواله وخزائنه[43]، واقتسم السلطة مع نظيره إبراهيم بك الكبير الذي تزوّج هو بدوره من زليخة خاتون زوجة أستاذهما محمد بك أبي الذهب.

وبصرف النظر عن الطبيعة الخاصّة لهذا الميكانيزم المعتاد عند المماليك، فإنّه يُلاحظ أنّ نفيسة قد أفادت منه كذلك وبشكل واضح وملموس؛ فالوريث الجديد (فاتح بيت سيده) يتعيّن عليه – وفقًا للأصول المتّبعة - الالتزام بالحفاظ على وضعية الزوجة الأرملة، وأن يصون مقامها، ويحفظ لها ثروتها وأملاكها من المصادرة؛ إذ من المعروف أنّ كل من كان يحاول تجاوز هذه الحدود، كان يلقى استهجانًا من الوسط الاجتماعي المملوكي كلّه، حتّى إنّ الأمر ليصل إلى حدّ تكاتف الجميع على إنهاء مركزه السياسي؛ وتعطينا حادثة الأمير عثمان بك الجرجاوي مثالاً واضحًا على ذلك؛ فنجده يفقد أعلى منصب يمكن أن يصل إليه أمير مملوكي، وهو "منصب شيخ البلد"؛ وكان ذلك بسبب تعدّيه على بعض متعلّقات زوجته "بنت البارودي" التي اشتكته لكبار الأمراء، فعاتبوه وحاولوا إقناعه بالعدول عن هذا التصرف الشائن، لكنه رفض، فكان أن تحزّبوا عليه وأطاحوا به من "شياخة البلد"، واستبدلوه بغيره. وبقدر ما كان لهذه الحادثة دويّها وأثرها، دلّت على استثنائيتها، وقد يدعّم ذلك ما أكّده دي شابرول De Chabrol – أحد علماء الحملة – "يظل المملوك الذي تزوّج أرملة سيّده البك محتفظًا لها بأكبر قدر من التقدير والرعاية، مهما كانت المكانة التي سيصل إليها في ما بعد"[44].

وتبيّن سيرة مراد بك مع الست نفيسة، على مدار أكثر من ربع قرن (1773 - 1801)، أنّه احترمها وقدّرها وعمل على توسعة حالها وجعلها في مقدّمة أثرياء الحريم المملوكي؛ حتّى لقد اشتهرت باسمه هو، لا باسم سيّدها الأوّل علي بك الكبير، فعُرفت في المصادر التاريخية بـ "نفيسة المرادية". وقد يُفسّر ذلك بطول فترة زواجها من مراد بك (حوالى 27 عامًا)، مقارنةً بالفترة القصيرة نسبيًا التي عاشتها في كنف علي بك الكبير، وإن كنا نميل إلى تدعيم هذا التفسير بسبب آخر، وهو أنّ مراد بك هو مَنْ عدَّل من وضعيّتها القانونية؛ فقد رفعها من مجرّد "محظيّة مفضّلة" إلى مقام "الزوجة الشرعية"؛ فعلى الرغم من أنّ نفيسة كانت لها وضعيتها الأثيرة في بيت علي بك الكبير، وفي الوسط المملوكي ككل، فإنّ وضعيتها القانونية - الشرعية بوصفها محظيّة يجعلها باستمرار جزءًا من تركة سيّدها الأوّل، وخاصّة أنها لم تنجب منه طفلاً، كما أنها كانت عاقرًا، فليس من سبيل أمامها إذًا، لتغيير وضعيّتها القانونية سوى بتحوّلها إلى زوجة شرعية حتّى تكتسب صفة "الحرة" التي لا يمكن أن تُورَث أو تُطرح للبيع[45]. ومن هنا مثَّل اقترانها بمراد بك نقلةً نوعيّةً في حياتها الاجتماعية، وهذا ما يجعلنا نفترض بأنّ اقتران اسمها بـ "المرادية" كان تمييزًا للمرحلة الجديدة من حياتها.

والمعروف أنّ كبار القادة من البكوات الأمراء ظلّوا يحفظون كنيتهم الانتسابية إلى مراد بك وبيته أو بالأحرى حزبه، دلالةَ ولاء وإطار للتعريف الشخصي؛ لذلك ظهر في تلك الفترة عينها من عرفوا بـ "المماليك المحمدية" (نسبة إلى محمد بك أبي الذهب) و"المماليك المرادية" (نسبة إلى مراد بك). وهكذا، فإنّ الاسم يتحوّل في هذا السياق، إلى كنية انتساب ذات صبغة سياسية واجتماعية؛ ومن ثمّ يمكن افتراض أنّ

40 الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج 3، ص 271.

41 المرجع نفسه، ج 1، ص 652.

42 المرجع نفسه، ج 3، ص 271.

43 إسماعيل الخشاب، **خلاصة ما يراد من أخبار الأمير مراد**، حمزه عبد العزيز بدر ودانيال كريسليوس (محقق، ومعلق) (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 1992).

44 ج. دي شابرول، **دراسة في عادات وتقاليد سكان مصر المحدثين: وصف مصر**، ط 2، مج 1 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989)، ص 112.

45 Merfat Hatem, "The Politics of sexuality and gender in segregated patriarchal systems: the case of eighteenth-century Egypt," *Feminist studies*, vol. 12, no. 2 (summer 1986), pp. 250-274, 257.



لقب "الست نفيسة المرادية" تجاوز المعنى الاجتماعي بصفتها زوجةً إلى الانتساب كذلك إلى البيت السياسي الذي حاز نصيبًا واسعًا من السلطة في مصر لمدة طويلة، بلغت قرابة ربع القرن[46].

وعلى ما كان بينهما من فروق في الطباع الشخصية (اتّزان نفيسة وهيبتها، مقابل تهوّر مراد وتقلّب مزاجه الشخصي وفقًا لشهادة المعاصرين له) إلاّ أنّ توافقًا بينهما في وجهة النظر السياسية كان واضحًا، وخاصةً حول مسألة جدوى استمرار الارتباط بالسلطنة العثمانية، وهو الدرس الذي تعلّمت مبادئه الأولى من خلال تجربة سيّدها علي بك الكبير.

ولا شكّ أنّ ثقل شخصيتها ومواهبها السياسية، جعلت أرباب السلطة يقصدونها دون غيرها من بين حريم مراد بك (كالست أم أيوب، والست فاطمة) اللاتي عشن في الظلّ، ولم تذكرهن المصادر سوى في لحظات استثنائية، إذ ارتضين البقاء خلف أسوار الحريم. وكان علو مكانة الست نفيسة لدى مراد، قد جعلته لا يرفض لها طلبًا أو شفاعةً أو تدخّلاً في وساطة، وذلك على مدار حياتها معه، وهذا ما جعلها تؤدّي باستمرار دور الوسيط بين السلطة المملوكية والمجتمع. والحقيقة أنّ ذلك بقدر ما يبيّن مدى احترام مراد بك لها وتقديره، أظهر مدى ثقتها في نفسها، ووعيها بإمكانية استغلال مكانتها في صناعة دور حقيقي، يُشبع رغبتها في إثبات ذاتيتها، خارج طوق الحياة المادية التي غاصت فيها معظم سيّدات القصور المملوكية من أميرات أو إماء أو جوار على حدّ سواء. ولن يتغيّر هذا الخط المنهجي حتّى في اللحظات العصيبة التي مرت بها تحت الاحتلال الفرنسي، ما سيبيّن إلى أي حدّ كان ذلك السلوك دليلًا على درجة ملحوظة من الاندماج في الوسط الاجتماعي المحيط بها أو الحاضن لها.

نفيسة وخيارا المواجهة والهروب

كان وصول بونابرت بحملته على مصر عام 1798 م، قد جعل الست نفيسة على محك اختبار إرادتها بين اللّحاق بزوجها مراد بك المتوجّه للصعيد أو اتخاذها قرار البقاء بقصرها في مواجهة المحتلّ، وانتظار ما قد يحلّ بها من عقاب مع زمرة نساء المماليك ممّن لم يسعفهن القدر على الفرار واللّحاق بأزواجهن؛ ذلك أنّ بونابرت كان قد توعّد المماليك، قبل دخوله القاهرة بالهلاك والثبور، وبزوال دولتهم والاستيلاء على بيوتهم، وإقصائهم عن السلطة وتجريدهم من الثروة والنفوذ[47]. وغداة دخوله القاهرة أصدر منشوره[48] الشهير الذي وجّهه لأهالي القاهرة ليطمئنهم على عائلاتهم وبيوتهم وممتلكاتهم، مركّزًا الانتباه على أنّه "إنّما أتى لتدمير جنس المماليك"Je suis venu pour détruire la race des Mameluks ، ومن المؤكّد أنّ الست نفيسة قرأت نصّ الترجمة العربية للمنشور؛ إذ تمّ تعليقه على جدران الحارات ومداخل الشوارع الرئيسة؛ فجاءت الترجمة بالمعنى ذاته تفصيلاً "إنّنا ما حضرنا إلاّ بقصد إزالة المماليك[...] ونحن في طلبهم حتّى لم يبق أحد منهم بالقطر المصري"[49].

ومن المؤكّد أنّ وقع مثل هذا التهديد على الطبقة المملوكية كان شديدًا ومربكًا، وخاصّة مع التحرّك الفرنسي السريع إلى مصادرة قصور البكوات حتّى قبل دخولهم القاهرة؛ فقد نقل الجبرتي خبر استيلاء الفرنسيين على قصرين لزوج الست نفيسة (مراد بك)، الأوّل منهما، وهو القصر الرئيس لمراد بك، كان واقعًا على الضفة اليسرى للنيل بالجيزة[50] حوّله بونابرت في الحال إلى ثكنة عسكرية لسلاح المشاة[51] والقصر الثاني كان واقعًا على رصيف الخشاب، سكن به القنصل الفرنسي ماجللون[52]. وعقب احتلال القاهرة مباشرة نزل بونابرت نفسه في قصر الألفي بك بالأزبكية[53]، أي بالحي نفسه

46 لعله من الطريف ومما له في الوقت نفسه دلالة على التصور السائد في الذهنية المصرية آنذاك بخصوص عملية الانتساب للسيد المتنفّذ، ما كتبه بونابرت نفسه في مذكراته: "الأفكار في الشرق والغرب مختلفة إلى أقصى درجة، وقد تعيّن أن نستغرق وقتًا طويلاً لإفهام المصريين أنّ كلّ الجيش (الفرنسي)، ليس مكوّنًا من العبيد المنتسبين للسلطان الكبير (بونابرت)! انظر: Bonaparte, p. 153.

47 الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج 3، ص 5 - 6.

48 Bonaparte, p. 116; *Correspondance de Napoléon I er*, publiée par ordre de l'empéreur Napoléon III (Paris: H. Plon, J. Dumaine, 1858 – 70), p. 341.

49 الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج 3، ص 14.

50 عبد الرحمن الجبرتي، **تاريخ مدة الفرنسيس بمصر (محرم 1213 - رجب 1213 / يونيه إلى ديسمبر 1798)**، موريه (محقق وناشر ومترجم) (ليدن: بريل، 1975)، ص 27 .

51 C. de la Jonquière, *l'expédition d'Égypte, 1798-1801,* Vol. II (Paris, Éditions historiques Teissèdre, 1899-1907), p. 298.

52 الجبرتي، **تاريخ مدة الفرنسيس**، ص 30.

53 Bonaparte, p. 117.



الذي تقطنه الست نفيسة. وبعدها توالى دون توقّف استيلاء الفرنسيين على سائر القصور التي اعتبروها من "الأملاك العامّة" وصار يطلق عليها "بيوت المشيخة" الفرنساوية[54].

وكانت الست نفيسة وسائر الحريم المملوكي، مثل كل الأهالي، يتابعن عن كثب تداعيات الحوادث السريعة للاحتلال. بيد أنّ الست نفيسة كانت قد قرّرت منذ البداية ألاّ تغادر بيتها، تمامًا كما فعلت من قبل، إبّان حملة حسن باشا قبطان (1786 - 1787)، حينما آثرت البقاء بقصرها فيما اتخذ زوجها مراد بك طريقه المعتاد إلى الصعيد الذي غاب به قرابة أربعة أعوام متتالية! وإذا أضفنا إلى ذلك أنّ نفيسة لم تغادر القاهرة قطّ طوال حياتها، منذ نزلت بها وحتّى رحيلها، بما في ذلك الفترات المتقطّعة التي كان سيّدها الأوّل علي بك الكبير يخوض فيها سلسلة حروبه المختلفة داخل مصر وخارجها بالحجاز وسورية، فإنّ هذا يعطينا انطباعًا عن مدى صلابة هذه المرأة وقوة إرادتها وثقتها في نفسها، حتّى إنها لم تغادر القاهرة، خلافًا لسيدات أخريات من حريم البكوات. ومما يدعّم ذلك أنّ حريم مراد بك الأخريات، كنّ قد فررن لحظة دخول الجيش الفرنسي القاهرة؛ فالست فاطمة (الزوجة الأولى لمراد بك) فرّت على سبيل المثال إلى غزة بفلسطين، وظلت بها طوال فترة الاحتلال[55].

فما الذي حمل الست نفيسة على خوض تجربة لا تعرف مداها وما تحمله الأقدار لها من مواجهات صعبة ولحظات عصيبة، وخاصّة أنها زوجة الزعيم المملوكي الذي خاض الحرب ضد جيش بونابرت، وهُزِمَ لتوّه في معركة الأهرام (إمبابة)، ما قد يترتّب عليه ما هو أسوأ بالنسبة إلى خاصته وحريم بيته، كما لا ننسى أنّ العدو المحتلّ مغاير للمجتمع الشرقي في كل شيء: العقيدة واللغة والجنس والثقافة والعادات، إضافة إلى الطبيعة الإمبريالية للحملة وهي بصدد مجتمع تعرّض للهزيمة والانكسار...إلخ؟ وإذًا فالأمر لم يكن يخلو من مخاطرة، قد تحمل إليها ما لا يمكن توقّعه.

والمؤكّد أنّ القرار بالبقاء،على الرغم من أنّ منشور بونابرت المنذر بسحق البكوات ونزع أملاكهم، لم يكن سهلاً على الإطلاق؛ فإنّ القاهرة من أقصاها إلى أقصاها كانت في أمر مريج، والجميع لم يصدّقوا ما كان يحدث، وتحرّكت عزائمهم لمغادرة البلاد، ولم يمنع البعض منهم سوى من أعجزه تحمّل كلفة الهروب وفراق الوطن؛ فيما أقام بمصر- والقول لجبرتي "كل مخاطر بنفسه، لا يقدر على الحركة، ممتثلاً للقضاء، متوقّعًا للمكروه، وذلك لعدم قدرته وقلّة ذات يده، وما ينفقه على حمل عياله وأطفاله ويصرفه عليهم في الغربة، فاستسلم للمقدور، ولله عاقبة الأمور"[56]. وتكتمل الصورة الدرامية للحدث مع عدسة الجبرتي التي رصدت ردات الفعل التلقائية للنساء العاكسة لصدمة اللحظات الأولى للاحتلال "النساء يصرخن بأعلى أصواتهن من البيوت [...] وشاع في الناس أنّ الإفرنج يحرقون ويقتلون ويفجرون بالنساء [...] وخرج أكثرهم ماشيًا أو حاملاً متاعه على رأسه وزوجته حاملةً طفلها، ومن قدر على مركوب أركب زوجته أو ابنته، ومشى هو على أقدامه، وخرج غالب النساء ماشيات حاسرات، وأطفالهن على أكتافهن يبكين في ظلمة الليل"[57].

ولم تكن سيّدات القصور المملوكية بعيدات عن هذا المشهد الدرامي، ففي مذكّرات نابوليون بونابرت نجده يشير إلى "أنّ نساء المماليك كنّ في حالة خوف وذعر عند مجيئنا"[58] وعدد كبير من البكوات (وفي مقدمتهم إبراهيم بك الكبير) بل وعدد من كبار شيوخ الأزهر اصطحبوا معهم حريمهم؛ خوفًا من الاعتداء عليهن[59]. وبدت ظاهرة هروب النساء وفرارهن مزعجة للقيادة الفرنسية حتّى لقد اضطرّت إلى إصدار نداء خاص لـ "نساء الأمراء" بالأمان، وبعودتهن إلى بيوتهن، وأن يقرن بها آمنات مستقرّات[60].

54 إسماعيل الخشاب، **التاريخ المسلسل في أحداث الزمان ووقايع الديوان (1801-1800)**، محمد عفيفي وأندريه ريمون (محقق)، المجلد 39، محضر الديوان الرابع (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 2003)، ص 17. ومما هو جدير بالنظر الإشارة للجنرال المسؤول عن البيوت المصادرة بـ "الجنلار الموكل بالبيوت".

55 ورد ذكرها في يوميات الجبرتي حينما أشار إلى إرسالها للشيخ البكري تطلب منه دعمًا ماليًا وخطاب أمان من الفرنسيين حتّى تغادر غزة وتعاود بيتها بالقاهرة، وعلى الرغم من استجابة الشيخ البكري ونجاح مساعيه لدى الجانب الفرنسي فى الموافقة على حضورها مع من في صحبتها، إلا أنها بقيت بغزة لحين جلاء الاحتلال واستقرار الأوضاع، ويعقّب الجبرتي بقوله: "كان ذلك حيلة منهم لتأتيهم النفقة وبعض الاحتياجات". وهنا بدت المفارقة الشخصية واضحةً جليّة بين الست نفيسة والست فاطمة. انظر الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج 3، ص 70.

56 المرجع نفسه، ج 3، ص 12.

57 المرجع نفسه، ج 3، ص 12، 13.

58 Bonaparte, p. 117.

59 الجبرتي، تاريخ مدة الفرنسيس، ص 23، 24، 32، 35.

60 المرجع نفسه، ص 32.

وإذًا، فإنّ وقع صدمة الاحتلال على الوسط النسائي المملوكي كان متباينًا، فالبعض غادرن القاهرة متوجّهات إلى الشام أو الصعيد، والبعض الآخر مثل الست نفيسة وجواريها قرّرن البقاء. وثمّة تصوّر كان سائدًا في ذهنية المجتمع الشرقي ككلّ، والمملوكي على وجه الخصوص، يُحيلنا عليه نابوليون بونابرت في مذكراته وهو بصدد المقاربة بين النظام العبودي في الغرب والشرق؛ فبيّن أنّ وضعية المرأة المملوكية في ظلّ النظام الأبوي الشرقي كانت مقدّسةً ومحترمةً sacrée et respectée وأنّ هذا المبدأ الأخلاقي كان يزداد أهمية زمن الحروب والصراعات؛ لأنّ الحرب للرجال. ومن هنا حلّل لنا بونابرت كيف تمكّنت السيدات المملوكيات واتباعهن من الجواري والخصيان من المحافظة على بيوتهن. ثمّ لفت الانتباه إلى أنّ مراد بك نفسه، قبل رحيله للصعيد، لم يترك حريمه، وخاصةً الست نفيسة، إلاّ بعد أن تراءى له توافر الظروف والتدبيرات المؤمّنة لحياتهن Des dispositions pacifiques[61]؛ و يدلّ هذا على أنّ الحريم المملوكي، مهما تعقّدت الظروف السياسية، كنّ يظللن خارج دائرة الصراع العسكري، بعيدات عن استخدامهن ورقة ضغط في المساومات السياسية، وهو ما تلخّصه المقولة الشهيرة للبكوات المماليك "الرجال للرجال"[62].

والحقيقة أنّ الجيش الفرنسي تحرّى مراعاة هذه القاعدة، وكان بونابرت حذرًا من المساس بحرمة النساء المسلمات بصفة عامة؛ كي لا يصطدم بالمجتمع وحتّى لا تتّسع دائرة العداء الداخلي للجيش. وكان هذا في مقدمة الأسباب التي جعلته يلجأ إلى الست نفيسة نفسها، للإفادة من مكانتها بصفتها وسيطًا اجتماعيًا مؤثّرًا في الوسط النسائي الأرستقراطي، فيمكنه من خلالها تهدئة حريم البكوات، وتذليل أمر عودتهن لبيوتهن وأن تتولّى أمر تمثيلهن أمام إدارة الجيش. وأشار في مذكراته إلى أنّه وقع اختياره على الست نفيسة بعينها؛ لأنّها "امرأة مهمّة، تتمتّع بين الأهالي داخل المدينة بحظوة واعتبار كبيرين"[63].

وفي خط متواز مع فكرة "الوسيط المؤثّر"، والتي اتخذها بونابرت مبدءًا أساسيًا في تعامله مع المجتمع المحتلّ، كان يتحرّى إظهار احترام الجيش للنساء ولعادات المجتمع الشرقي وتقاليده، وذلك بالنظر إلى حساسية هذه المسألة. وحين كانت الظروف تؤدّي إلى وقوع بعض نساء العرب في الأسر خلال بعض المعارك القتالية المتفرّقة، كان يسند أمرهنّ إلى ضابط مسلم، يُدعى "ذو الفقار أغا" الذي عمل مندوبًا تركيًا بديوان القاهرة؛ فنجده في إحدى رسائله إليه يشدّد عليه "بأن يضع الحريم في بيت يؤمّن حراستهن، ويمددهن بالاحتياجات الضرورية[...] وأن يوفّر لهن أعلى درجات الرعاية، وبالقدر نفسه لأطفالهن"[64]، وحتّى في حالات الاشتباه في قيام بعض الجواري (المحظيات) بإخفاء مماليك أو أسلحة، كان يتمّ نقل الجارية إلى بيت أحد أعيان المشايخ الكبار؛ كيما يتمّ التحقيق معها بعيدًا عن أيّ حساسية تثيرها مسألة احتجاز امرأة مسلمة[65].

ولم تقع سوى استثناءات قليلة لهذه القاعدة؛ جاءت في الحقيقة نتيجة عاملين مختلفين: الأوّل، أنّ قصور الأمراء البكوات الفارّين أو الذين قتلوا في معركة إمبابة، حين تعرّضت للنّهب والمصادرة، تمّ التعامل مع الجواري كتعاملهم مع الأمتعة، ويرد عند الجبرتي نصّ واضح بذلك، إذ يقول: "أخذوا البيت بما فيه من فرش ومتاع وجوار وغير ذلك"[66]. والعامل الثاني، جاء على أثر فشل ثورة القاهرة الثانية (آذار/ مارس 1800) إذ تمّ أسر بعض ما استحسنوه من الجواري الحسناوات اللاتي اندمجن مع الجنرالات الفرنسيين، ورضين بمعاشرتهن، بل ثمّة من أقبلن من خارج المأسورات على ضباط الجيش الفرنسي[67]، وكان من بينهن جاريتان للست نفيسة نفسها، واحدة صاحبت القائد العام كليبير، والثانية اهتم بها الجنرال دوجا Dugua[68]. بيد أنّ مثل تلك الحوادث ظلّت محدودة واستثنائية، إذ يمكن القول إنّ النساء بصفة عامة تمتّعن بدرجة ملحوظة من الاستقرار النسبي

61 Bonaparte, p.118, 153 – 154.

62 الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج 3، ص 387.

63 Bonaparte, p. 117.

64 "Bonaparte à Zoulfiqar, Commissaire turc prés le Divan, no. 3896 (24 Janvier 1799)", in *Corespondance de Napoleon 1er*,Vol. V, p. 276.

65 Vincennes , B 6 21: Poussielgue à Dugua, le 3 floréal an VII (22 avril 1799), Dugua à al Bakri, le 3 floréal an VII (22 avril 1799).

66 الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج 3، ص 17، 18.

67 المرجع نفسه، ج 3، ص 263. ويشير الجنرال الإنكليزى أندرسون إلى أنّ الفرنسيين قاموا ببيع هؤلاء الجواري بيع الرقيق بالأسواق قبيل جلائهم عن مصر، انظر: Anderson, *A, A Journal of the forces which sailed from the Downs in April 1800 , on a secret expedition under the command of Picot* (London, 1802), p. 337.

68 "Vincennes, B 6 42: Fourier à Kléber, le 23 ventôse an VIII (14 mars 1800)", in M.François Rousseau, *Kléber et Menou en Égypte depuis le départ de Bonaparte (août 1799 – septembre 1801)* (Paris: A. Picard, 1900), p. 252.

الآمن؛ وليس أدلّ على ذلك من أنّ بعض حريم المماليك آثرن العودة للقاهرة، فيما بقى أزواجهن البكوات والكشاف بالصعيد، وخاصّة بعد توقيع معاهدة السلام والتحالف[69].

ويمكن أن نضيف إلى ما سبق أنّه من المحتمل أنّ الست نفيسة راهنت على رصيد علاقتها القديمة (والجيدة) مع الفرنسيين، قبل مجيء الحملة ببضع سنوات؛ فقد كانت على صلة وطيدة مع زوجة القنصل الفرنسي ماجللون Magallon؛ فحين اضطربت العلاقة مع التجّار الفرنسيين، وتعدّدت الإهانات لهم، وتعرّضوا للكثير من الابتزازات التي تسبّبت في تصفية العديد من البيوت التجارية الفرنسية[70]، سعت نفيسة إلى التدخل في تخفيف تلك الممارسات الشاذة، وخاصّة أنّ جمارك بولاق ودمياط ورشيد والإسكندرية كانت واقعة في التزام زوجها مراد بك[71]. وهو ما جعل تدخّلها حاسمًا في هذا الصّدد؛ إذ تمّ بالفعل إبرام معاهدة تجارية ضمنت للقنصل الفرنسي والرعايا الفرنسيين مزايا وامتيازات تفوق ما طرحه البكوات من قبل للجاليات الأجنبية الأخرى، وهو ما اعتبر نصرًا كبيرًا في ذلك الوقت[72]. وتقديرًا من الجانب الفرنسي لموقفها قدّم لها ماجللون هديةً قيّمة (عبارة عن ساعة ثمينة مرصّعة بالجواهر) قُدِّمت لها، باسم "الجمهورية الفرنسية"[73]. وترينا وثيقة فرنسية أنّ القنصل العام ماجللون نفسه، هو من طلب حماية الست نفيسة، وتأمين قصرها عقب دخول الجيش الفرنسي إلى القاهرة[74]. لقد بدا القنصل الفرنسي حافظًا لجميل صنعها على مدار سنوات طوال، سبقت وصول حملة جيش الشرق.

نفيسة وحماية الحريم

جدَّ بونابرت في تمشيط بيوت الأمراء الفارّين ومصادرتها، في سباق مع العامة والجعيدية الذين داهموا عددًا من القصور المملوكية؛ كان من بينها قصور تخصّ مراد بك وإبراهيم بك وعدد آخر من قصور البكوات. وكانت المشكلة بالنسبة إلى الجيش الفرنسي أنّ بعض تلك القصور لم يرحل عنها الحريم المملوكي، أمثال الست نفيسة وغيرها من نساء البكوات الحرائر، ما تعذّر معه مصادرة الجيش لتلك البيوت[75]. وهنا تمّت الاستفادة من ضريبة استثنائية كانت تعرف بـ "مال المصالحة"، كان حسن باشا قبطان (1200 هـ/ 1785 - 1786) هو من عمّمها على حريم البكوات؛ فقد جاء هذا القبطان لتحطيم القوّة المملوكية وتشريدها، واستعادة النفوذ العثماني في مصر، وفيما صادر تعلقات البكوات والتزاماتهم، طالب حريمهم من نساء المماليك بالمصالحة عن أنفسهن وأملاكهن، وإلاّ طرحهن للبيع في سوق الجلابة! وكاد يفعل بهم هذه الفعلة المشينة لولا اعتراض العلماء استنادًا إلى عدم شرعية بيع الحرائر وأمهات الأولاد[76].

ويبدو أن معرفة بونابرت للظروف المعقّدة التي فُرِضت فيها هذه الضريبة الاستثنائية، قد جاءته من خلال القنصل الفرنسي ماجللون الذي كان مراقبًا لهذه الحوادث؛ فقد كلّفه بونابرت بمهمّة جمع مقرّراتها المالية من حريم البكوات بعد تسجيل أسمائهن ومحلّ إقامتهن وجرد ممتلكاتهن،

وقد أعاد الفرنسيون الجاريتين إلى الست نفيسة عقب وفاة زوجها مراد بك، وخاصة مع قرب رحيل الجيش الفرنسي، وناشدها الجنرال فورييه Fourier أن تعفو عنهما، وإذا كانت الست نفيسة قد عفت عنهما، فإنّها أعربت للجنرال الفرنسي عن استنكارها لهذا السلوك، وأظهرت استياءها التام؛ لأنّه فعل شائن مناف للقيم والعادات، كما عابت على الجاريتين تغيير سادتهما بهذه الطريقة الفجة.

69 على سبيل المثال عاد إلى القاهرة "حريم قاسم كاشف، وحريم محمد كاشف"، وطلب مراد بك التوصية من الجانب الفرنسي على تأمين رحلة عودتهن إلى القاهرة، انظر: مراسلات الأمير مراد بك، (أرشيف المكتبة المركزية جامعة القاهرة، مجموعة وثائق الحملة الفرنسية، مراد بك إلى الجنرال دونزيلوه، رسالة رقم (51)، بتاريخ 20 محرم 1215/13 يونيو 1800).

70 أندريه ريمون، **الحرفيون والتجار بالقاهرة في القرن الثامن عشر**، ج 1 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1974)، ص 351.

71 المرجع نفسه، ج 2، ص 1039.

72 محمد أنيس، **انجلترا وطريق السويس في القرن الثامن عشر**، عبد الوهاب بكر (مترجم) (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2009)، ص 79 - 80.

73 Brégeon, p. 136.

74 Mengin, Vol. II , p. 63; "Sur la demande du Consul général Magallon concernant Sytti – Nefiseh", in C. de la Jonquière, *l'expédition d'Égypte,* Vol. II , note. (3) (Paris, 1899-1907), p. 288.

75 يلاحظ أنّ بيوت البكوات التي صودرت بالكامل، هي تلك التي لم يكن بها سيدة مملوكية حرّة، وروعيت هذه المسألة بعناية حتّى لا يصطدم الفرنسيون بالشرع أو شيوخ الأزهر؛ لأنّ الحرائر لا يمكن مصادرتهن وردّهن إلى العبودية، ومن البيوت التي صودر كامل فرشها ومتاعها والجواري بيت يحيى كاشف. راجع: الجبرتي، **تاريخ مدة الفرنسيس**، ص 30.

76 انظر تفاصيل هذه القضية في مؤلَّفي إسماعيل الخشاب المعاصر لحوادث هذه الفترة: **خلاصة ما يراد في سيرة الأمير مراد**، ص 34، 37؛ **أخبار أهل القرن الثاني عشر**، ص 53 - 56.

مقابل الإعلان عن توفير الحماية لهنّ وتجنيبهن أعمال المصادرة[77]. وقد وجد بونابرت في هذا الأمر مصدرًا يمكن أن يدرّ الكثير على خزانة الجيش الفارغة، وهذا يفسّر سرّ اهتمامه، عقب دخوله القاهرة مباشرة، بتشكيل لجنة سريعة مختصّة بهذا الأمر (3 آب/ أغسطس 1798)[78].

وكانت الست نفيسة حاضرةً في ذهنية القائد العام بونابرت، حتّى قبل قرار إنشائه للجنة؛ فأوّل أمر تعلّق بمال المصالحة، أصدره بونابرت (في 1 آب/ أغسطس 1798)، اختصّ به ممتلكات الست نفيسة وحدها؛ فتمّ حصر كل محتويات قصرها الكبير بالأزبكية من أمتعة وعبيد وجوار وخصيان، وتقرّر ألاّ يتمّ الاعتراف بملكيتها الكاملة En pleine propriété لكل ذلك إلاّ بعد أن تدفع لخزانة الجيش 600 ألف فرنك!، ونظرًا لفداحة المبلغ تقرّر أن يتمّ توزيع سداده على أقساط (5000 في كل يوم)، كما اشتمل الأمر على تهديد صريح، بأنّه في حال تقاعسها عن الدفع، تصير أملاكها من العبيد والجواري والأمتعة الخاصّة بها وبالنساء التابعات لها "ملكية عامة" للجمهور الفرنسيdes propriétés nationales ومن ثمّ يتمّ مصادرتها، ولا يترك لها سوى أثاث قصرها الضروري، مع الإبقاء فقط على 6 من جواريها وعبيدها، يقومون على خدمتها وحسب[79].

وفي الحقيقة كان يتنازع بونابرت أمران بشأن الست نفيسة، أوّلهما الإفادة من مكانتها الكبيرة بصفتها وسيطًا مؤثرًا يمكن أن يستعين بها – كما ذكرنا - في تيسير كثير من الأمور المتعلّقة بحريم الصفوة المملوكية؛ لذا أرسل إليها، ابن زوجته جوزيفين، الملازم بوهارنيه Beauharnais ليثني عليها حاملاً أمرًا بالإبقاء على ملكيتها لجميع قراها"[80] وذلك لإغرائها على التعاون معهم في هذا الصّدد، وتمثّل الأمر الثاني في كيفية جعلها نموذجًا تحتذيه نساء البكوات في الخضوع لأمر الإلزام بدفع مبالغ المصالحة على أملاكهن بشكل أساسي ومتاع أزواجهن، إن أردن الإبقاء عليها وعدم مصادرتها.

وهكذا بات من الملحّ الدفع بالست نفيسة إلى الاستجابة؛ فمُورِسَت عليها ضغوط شديدة بصورة يومية، وهو ما ظهر بوضوح في تعليمات بونابرت، عبر أوامره اليومية المتتالية[81]، حتّى يتمّ استيفاء تلك المبالغ المقدّرة على أملاكها وجواريها. وما إن استوفت ما عليها حتّى قدّم لها القنصل الفرنسي ماجللون أوراق ما يعرف بـ "ضمانات الحماية والأمان"les Sauvegardes التي شملت قصرها وجواريها (56 جارية، و2 من المماليك الخصيان)[82]. وبعدها مباشرة زادت ضغوط الفرنسيين على حريم البكوات والمماليك[83]، وانطلاقًا من مسئوليتها ذات الطابع الأخلاقي عن زوجات الأمراء والكشاف المماليك - وذلك بالنظر إلى مكانتها الكبيرة بينهن؛ إذ كنّ في السابق من جواريها - ألزمت نفسها بالمبالغ التي فرضها بونابرت عليهن؛ فدفعت من مالها الخاص ومن غيره، ما قدره "120 ألف فرانسة (تعادل 200 ألف ريـال). ومن المؤكّد أنّ ذلك قد أرهقها ماديًا؛ إذ اضطرت إلى التنازل – في سبيل ذلك - عن حُلِيّها وبعض مجوهراتها الخاصة؛ لاستيفاء تلك المبالغ المتتالية. ولعلّها أرادت بذلك إحراج الفرنسيين بأنّ مطالبهم قد فاقت كل حدّ، وأشار التاريخ العلمي والعسكري للحملة الفرنسية إلى أنّ من بين ما قدّمته الست نفيسة الساعة المرصّعة بالجواهر، آنفة الذكر، المهداة لها من قبلُ باسم "الجمهورية الفرنسية"؛ فكان تنازلها عن هذه الهديّة "بمنزلة احتجاجٍ شريفٍ منها"[84].

بيد أنّ بونابرت تعامل مع الموقف بصورة عملية صارمة؛ فأصدر أمرًا بوضع تقييم بسعر معقول une éstimation raisonnable لتلك المجوهرات، كي يتمّ احتسابها وخصمها ممّا هو مقرّر عليها المساهمة به[85]. وهكذا مضى بونابرت في تعميم هذه الضريبة على كل نساء المماليك، وبدا الوضع مخيفًا ومقلقًا لهن؛ وخاصةً مع تبرير الفرنسيين لكل مداهمة لقصر من القصور أو بيت من بيوت المماليك، بأنهم يشكّون في وجود أسلحة وصناديق بارود

---

77 A.C.Thibaudeau, *Histoire de la campagne d'Egypte*, Vol. I (Paris: impr.de Mme Huzard , 1820 -28), p. 343.

78 C.de la Jonquière, Vol. II , p. 289.

79 "Ordre du jour par Bonaparte, le 1er août 1798", in C. de la Jonquière, *l'expédition d'Egypte*, Vol. II, p. 288.

80 Bonaparte, p. 117.

81 "Ordre du jour par Bonaparte, no. 3241", in *Corespondance de Napoléon 1er*, Vol. IV, p. 466.
ويشير الجبرتي إلى ذلك بقوله: "ووجهوا عليها الطلب وكذلك بقية النساء بالوسايط، فجمعوا شيئا كثيرا"، **تاريخ مدة الفرنسيس**، ص 32.

82 "la demande du Consul général Magallon concernant Sytti – Nefiseh," in C. de la Jonquière, *l'expédition*, Vol. II, note. (3), p. 288.

83 الجبرتي، **تاريخ مدة الفرنسيس**، ص 35.

84 Louis Reybaud et al.(eds.), *Histoire Scientifique et Militaire de L'Expédition Française en Égypte*, (Paris: Dénain ,1830 et 1836).

85 "Napoléon Bonaparte à Poussielgue, le 10 sept. 1798", in *Corespondance de Napoléon 1er* ,Vol. IV, p. 479.

وبنادق وطبنجات وغيرها، واستنادًا إلى هذا الشك المزعوم، جرت عملية تفتيش ومصادرات واسعة ومرهقة[86]. وبيّن الجبرتي أنه منذ ذلك الحين "صار الديوان عبارة عن قطع الحرايم وعمل المصالحات!"[87].

والحقيقة أنّ التطوّرات اللاّحقة بيّنت إلى أي حدّ انشغلت نفيسة بمسألة حماية حريم الصفوة المملوكية، وحرصها الدائم على تأمينهن ضدّ أيّ محاولة تستهدف اقتحام بيوتهن أو إزعاجهن، وفتحت أبواب قصرها لنساء البكوات اللواتي فضّلن الإقامة عندها والاحتماء بها؛ فعلى سبيل المثال حين أراد حاكم القاهرة ديبوى القبض على زوجة الأمير عثمان بيك الجوخدار، أرسل المعينين إلى الست نفيسة يستأذنها في طلب استدعائها؛ إذْ كانت مِن بين مَن فضّلن ملازمة الست نفيسة. وتحت إلحاح الجنود اضطرّت الست نفيسة إلى الاستعانة بشيوخ الأزهر لمنعهم من ذلك، ولما أصرّ الفرنسيون على طلبها للتحقيق معها في أمر تورّطها في اتصالات مع البكوات المماليك، اضطرّت الست نفيسة أن ترسل عددًا من جواريها يصطحبنها وبتن هذه الليلة معها لحمايتها ومؤانستها حتّى تمّ الإفراج عنها في صباح اليوم التالي[88].

بيد أنّ تدخلها بدا محسوسًا وبصورة فاعلة بعد أن دخل زوجها مراد بك في معاهدة صلح وتحالف مع الجانب الفرنسي (1215 هـ/ 1800 م)، فصارت لها "شفاعة مقبولة"، لا تردّ لدى الفرنسيين[89]. ونرصد على سبيل المثال في وثائق محاضر ديوان القاهرة تدخّلها لمصلحة "زوجة مصطفي جلبي السناري"، وقُبِلت وساطتها وتمّ الإفراج عن متعلّقاتها فيما بقيت متعلّقات الزوج (مصطفي جلبي السناري) تحت المصادرة، ولم يفرج له عنها إلاّ بعد تدخّل متكرّر من جانب الشيوخ أعضاء الديوان الذين تعالى صوتهم بالديوان "فلترحموه وترحموا نساءه يرحمكم الله تعالى"[90].

ومع توالي الفرد والغرامات الثقيلة والتي عدَّها الجبرتي "من أعظم الدواهي" التي نزلت بالناس، لم تتراجع نفيسة عن قضيتها الاجتماعية، مهما كلّفها الأمر، فلم تلن لها قناة، ولم تفتر لها عزيمة عن حماية النساء. ولم يكن ذلك الدور مرتبطًا بفترة الاحتلال فحسب؛ وإنّما كان ذلك ديدنها في كل الأوقات؛ ولهذا كانت النساء لا تتردّدن في اللّجوء إليها لإنصافها، وخاصّة إذا ما تعرّضن لمظلمة من كبار رجال السلطة. ونذكر من ذلك حادثة اعتداء حسن بك الجداوي على حانوت صائغ نصراني رومي، قبض عليه لينهب كامل ما بحانوته من مجوهرات ومصاغ ثم قتله، ولمّا توجّه لبيت الصائغ فزعت زوجته ولجأت إلى الست نفيسة لتنقذها من الموت المحقّق ومن خراب بيتها ونهبه، وتدخّلت نفيسة بالفعل وأنقذتها من القتل، ورفعت أيديهم عن بيت الصائغ. وفي تقديرنا أنّ مثل هذا التفاعل الإيجابي، بالإضافة إلى عطاياها المتواصلة، هو ما صنع رصيدها الاجتماعي عند الناس الذين تناقلوا في ما بينهم أخبارها ومواقفها، فالتفّوا حولها، وشعروا بأهمية مكانتها في حياتهم.

نفيسة وسيطًا سياسيًا بين المماليك والفرنسيين

ولّما كان الفرنسيون على معرفة سابقة بدور الست نفيسة ومكانتها في الوسط المملوكي، وأنّ علاقتها بمراد بك تتجاوز مفهوم العلاقة (العائلية) الخاصّة إلى مجال يتّسع لتبادلها الرأي معه في ما يتعلق بالشأن السياسي، ولا سيما أنها طوال الوقت كانت مشغولةً بمتابعة التطوّرات وتأثيرها في المصير السياسي لزوجها وللطبقة المملوكية ككل في إطار صراعها مع الباب العالي، فقد قرّروا مفاتحتها في أمر الصلح مع المماليك، واستغلال مكانتها وتأثيرها بجعلها وسيطًا يمهّد لفتح باب المفاوضات. لذلك سارع القائد العام الجنرال كليبر بإرسال فورييه Fourier إلى قصرها بالأزبكية؛ لاستطلاع رأيها وما يمكن أن تقترحه من حلول حازمة.

---

86 وقد أشار الجبرتي إلى زوجة رضوان كاشف الشعراوى التي بعد أن استوفت مال المصالحة (1300 ريـال)، داهموا بيتها وصادروا جواريها البيض والسود، وعثروا في مخبأ على كميات كبيرة من الأسلحة، وظلّت بيبت قائم مقام حاكم القاهرة لمدة ثلاثة ليال، ولم يطلق سراحها إلاّ بعد دفع مبلغ إضافي (4000 ريـال). ولما عادت إلى بيتها وجدتهم نهبوا أمتعة وفرشًا وأشياء كثيرة. انظر: الجبرتي، **تاريخ مدة الفرنسيس**، ص 39 – 40.

87 المرجع نفسه، ص 32.

88 المرجع نفسه، ص 50 - 51.

89 الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج 4، ص 410.

90 "محاضر الديوان الخامس/ الديوان السادس/ الرابع عشر"، في: إسماعيل الخشاب، **التاريخ المسلسل في أحداث الزمان ووقايع الديوان** (1801-1800)، محمد عفيفي وأندريه ريمون (محقق)، المجلد 39 (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 2003) ص 26، 34 – 35، 70.

وقام فورييه بإعلامها بأنّ الفرنسيين على وشك القطيعة مع العثمانيين، وعلى مراد بك الانحياز إليهم، وأنّه عند تحقيق الصّلح الشامل، سوف يجلو الفرنسيون عن مصر وسوف يصبح هو سيّدًا لها. وسجّل فورييه في تقريره ردّها على هذا العرض، والذي يتيح لنا ملاحظة طريقتها في التفكير بالنسبة إلى المستقبل السياسي لمصر والمماليك، وما تقترحه على الفرنسيين بشأن ترتيب عودتهم بحرًا إلى بلادهم، كما أظهرت بوضوح أنها في نقاش دائم مع زوجها حول مستجدات الحوادث، وأنّ المراسلات بينهما متّصلة بصورة شبه يومية، وأنّها في ضوء ذلك تعرف أنّ مراد بك على استعداد للتوصّل إلى ترتيب معين معهم، وأنّ عرضًا سياسيًا كهذا له أهميته، إلاّ أنّها لا يمكنها أن تجزم بحقيقة نيّات زوجها وموقفه؛ لتترك الباب مفتوحًا أمام أيّ خيارات سياسية أخرى، تحتّمها مستجدّات الحوادث غير المتوقعة وخاصّة في المجال العسكري، ولتلفت نظر الفرنسيين من ثمّ إلى ضرورة الدخول في مفاوضات بصورة عاجلة، وأنّ مراعاة عامل الزمن لإنجاز ذلك لا تقلّ أهمية؛ إذ أوضحت لـ "فورييه" أنّه "لو كانت الظروف قد سمحت ببذل هذا المسعى قبل ثمانية أيام خلت، لكان نجاحه مؤكّدًا". لكنّها في النهاية أعربت له عن ارتياحها لهذه الخطوة؛ "إذ إنّها لا يمكنها أن تستقبل إلاّ بالسّرور اقتراحًا يميل إلى منع زوجها من القتال، بالنظر إلى أنّه قد يهلك في ذلك العمل، وإنّها تفضّل على أي شيء آخر الصلح بين الفرنسيين والعثمانيين والمماليك والإنكليز"[91].

إنّ ما استوقف فورييه هنا لباقتها ودبلوماسيتها في المناقشة السياسية لمسعى الصلح والتحالف مع الفرنسيين، كما لاحظ طريقتها في إثارة الاهتمام بتعجيل بدء التفاوض ووضع الترتيبات اللاّزمة لانسحابهم، كما لفت نظره اقتراحها حلاً لخروجهم "عن طريق البر بترتيب سياسي معيّن يتمّ تحت رعاية الصدر الأعظم، في حالة رفض الإنكليز الصلح وسدّهم عليهم طريق البحر". ويعزو الفرنسيون الفضل إلى الست نفيسة في اتصالاتها بمراد بك واستجابته للدخول في المفاوضات التي سبق ورفضها في بداية الاحتلال. وانتهت المفاوضات بتوقيع معاهدة سلام وتحالف Le Traité de paix et d'alliance ، والتي بمقتضاها صار مراد بك حاكمًا على الصعيد، وانسحبت الكتائب الفرنسية من قرى مصر العليا، كما تضمنت المعاهدة تسلّمه للسلطة في القاهرة في حال جلائهم عن البلاد[92]. وكان ذلك بمنزلة انتصار للدبلوماسية المملوكية، وخاصّة في ظلّ تناقض مصالح القوى المتصارعة على مصر (العثمانيين، والفرنسيين، والبريطانيين).

ولا شكّ أنّ الست نفيسة بدعمها لزوجها في هذا الاتجاه، قد اكتسبت احترام الفرنسيين وتقديرهم؛ وهو ما انعكس بوضوح في معاملتهم لها طيلة الفترة التالية من زمن الاحتلال، وإبقائهم على متعلّقاتها في قرى الالتزام، ويتبيّن أهميّة ذلك مقارنةً بما جرى مع غيرها من حريم البكوات اللاتي تعرّض بعض حصص التزامهن للمصادرة والبعض الآخر لغرامات رسوم إعادة التسجيل التي تمّ إعفاء نفيسة منها.

وقدّر الفرنسيون أهميّة السّماح لمراد بك بالتّواصل مع الست نفيسة، وإمدادها باحتياجاتها المادية من الحبوب والبن والسكر والزبد والفحم بالإضافة إلى عدد كبير من الخراف[93]، وتبيّن خطاباته مع الجنرال الفرنسي دونزيلوه بالصعيد تشديده في التوصية على سلامة وصول الشحنات التي كان يرسلها إلى قصر الست نفيسة بالقاهرة.

وامتدّ احترامهم لشخصها حتّى بعد رحيل مراد بك المفاجئ؛ فقد أرسل إليها القائد العام مينو برقية عزاء باسم الجمهورية الفرنسية وجيش الشرق، وفضلًا عن ذلك أصدر قرارًا بتخصيص معاش لها، تقبضه شهريًا، بلغ 100 ألف نصف فضة[94]، لأجل تأمين وضعيتها الاجتماعية، وعدم تأثّرها برحيل الزعيم المملوكي.

---

91 Vincennes, B 6 42: Fourier à Kléber, le 23 ventôse an VIII (14 mars 1800).

92 "Traité avec Mourad Bey (5 Avril 1800)", in *Kléber en Egypte, 1798 – 1800*, présentation et notes par Henry Laurens, Vol. IV (Paris : Ifao, 1988), pp. 803 – 804.

93 وتظهر وثيقة في أرشيف الحملة الفرنسية، تعود إلى شهر كانون الأول/ ديسمبر 1800، حجم الكميات ونوعيتها التي تستهلكها الست نفيسة وبقية حريم مراد بك: 2000 أردب من الحبوب، 200 قنطار من السكر، 40 قنطارًا من البن، 100 قنطار من الزبد، 100 قنطار من الزيت، 400 خروف، بالإضافة إلى 200 قنطار من الفحم. انظر: **مختارات من وثائق الحملة الفرنسية 1798 – 1801**، باتسي جمال وأميرة محمود (مترجم)، مديحة دوس (مشرف، مراجع) (القاهرة: دار الوثائق القومية، 2003)، ص 139.

94 الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج 4، ص 410.

ومن الواضح إذًا، أنّ فترة الاحتلال، وإن كانت اختبارًا عصيبًا، إلاّ أنّ الست نفيسة بسياستها الهادئة في التعامل مع إدارة الجيش الفرنسي، أمكنها أن تتفادى الكثير من سيئات الاحتلال، بل ويمكن القول إنّ فترة الحملة ذاتها كشفت عن دور أصيل لها على المستويين السياسي والاجتماعي، ودعّمت مسيرتها واستمرارية تفاعلها مع التطوّرات التي مرّ بها المجتمع المصري عند منعطف القرن التاسع عشر. على أنّه من الصحيح كذلك أنّ نهاية الاحتلال الفرنسي قد مثّل نهايةً لمشاركتها المحدودة والمؤثّرة في عالم السلطة والسياسية، فيما استمر دورها التفاعلي مع المجتمع الحاضن لها والذي ظلّ يرمز إلى أهمية رصيدها الاجتماعي في الذاكرة الجماعية عند الناس، على الرغم من تقلّب الأحوال بالطبقة المملوكية التي كانت تنتمي إليها.

نفيسة وبداية منحنى الهبوط

مثّلت إصابة مراد بك بالطاعون، أثناء توجّهه من الصعيد إلى القاهرة لتسلّم السلطة من الفرنسيين، ثمّ موته المفاجئ بعد أيّام قليلة من الإصابة (18 نيسان/ أبريل 1801)، حدثًا غير عادي في حياة الست نفيسة؛ إذ بعده تدخل ومعها كلّ الطبقة المملوكية في مرحلة الذّبول والتّلاشي (1801 - 1811)، والتي كانت نذرها تتوعّد الجميع بنهاية غير سعيدة لمسيرة طويلة قطعتها تلك السلالة في تاريخ المجتمع المصري. وهكذا، كان موت مراد بك مؤشّرًا على دخول الست نفيسة في فضاء اجتماعي لا تجد فيه سندًا يؤازرها، سوى رصيدها الباقي عند الناس الذين ظلّوا ملتفّين حولها حتّى رحيلها في عام 1816.

ولعلّنا لاحظنا في حوارها السابق مع فوربيه أنّها لم تستطع أن تخفي قلقها وخوفها من احتمال هلاك مراد بك في قتاله ضد الكتائب الفرنسية، كما أنّها بيّنت مدى حرصها على متابعة مصيره السياسي، ولم تهدأ خواطرها بشأنه إلاّ بعد تحقّق المصالحة وعمل معاهدة السّلام التي أنهت القتال بينه وبين الفرنسيين. لقد كان مراد بالفعل سندًا لها، وظهيرًا ترتكن إليه، فضلاً عن أنّه كان الداعم الأساسي لها ماديًا ومعنويًا في احتفاظها بدورها في المجال العام.

والمتتبّع لحالها بعد رحيله، يتبيّن بجلاء كم مثّلت حادثة وفاته المفاجئة بالطاعون انقلابًا لكل حظوظها؛ فالبكوات المماليك من أتباع زوجها لم يكونوا على المستوى نفسه من التفكير والتدبير السياسي؛ إذ سادتهم روح الفرقة والانقسام، ولم يحسنوا تجاوز الخلافات البينية وتوحيد كلمتهم، أمام خصومهم المتربّصين بهم من كل جانب؛ حقًا لقد كان عثمان بك الطنبورجي (الذي خلف مراد بك في قيادة المماليك) مقاتلاً بارعًا، إلاّ أنّه، لسوء الحظ، لم يكن يمتلك الخبرة والكفاية القيادية التي كانت لسلفه[95]؛ وهو ما أعجزه عن استقطابهم وتوحيدهم تحت لواء واحد، هذا في الوقت الذي كان فيه العثمانيون يضمرون لهم المكيدة للإطاحة بهم. وهنا أدركت القيادة الفرنسية خسارتها الكبيرة بموت مراد بك، الذي نال الاحترام والتقدير لوفائه بتعهداته السخية معهم حتّى لحظة رحيله[96]، وتذكّر الفرنسيون عبارته الشهيرة التي سجلها الكابتن شريل Cherel في تقرير مقابلته معه[97]:

"il n' avait que sa parole qu' il y tiendrait au peril de sa vie"

"إنّه لا يملك سوى كلمته، وأنّه في سبيل الحفاظ عليها قد يُفني حياته". وكان موقف مراد بك من التحالف الأنجلو عثماني واضحًا، ولطالما ضمّنه في مراسلاته إليهم؛ كقوله: "احنا لم بقى لنا احدا محبين خلاف الجمهور [الفرنسي]، ولم بقى لنا امن من طرف العثمانلي مطلقا، وانتم تعرفون ذلك ولم تعوزوا من يعرفكم"[98].

في حين بدا خلفاؤه من البكوات في حالة من التشوّش والارتباك، سرعان ما انعكس في دخولهم في اتصالات ومفاوضات مزدوجة؛ ومن هنا وصفهم مينو في رسالته إلى القنصل الأوّل بونابرت بـأنّهم "كانوا يداهنون كلا الفريقين (الأنجلو/ فرنسي)، في حين لم يعملوا سوى لمصلحة

95 Shafik Ghorbal, *The Beginnings of the Egyptian Question and the Rise of Mehemet Ali* (London: Routledge, 1928), p. 159.

96 Reybaud et al.(eds.), Vol. VIII, p. 236.

97 *Relation d' un entretien avec*
ourad-Bey, par A.S. du capitaine Cherel, [2 p. in-fol],
المكتبة المركزية بجامعة القاهرة، مجموعة وثائق الحملة الفرنسية، محفظة رقم 118، ملف رقم IV .

98 المكتبة المركزية بجامعة القاهرة، مجموعة وثائق الحملة الفرنسية: رسالة مراد بك إلى الجنرال دونزيلوه، رقم (66)، بتاريخ 15 صفر 1215هـ/ 8 تموز/ يوليو 1800.

أنفسهم"[99]. ثم كان أن قرّر عثمان بك الطنبورجي إهمال العمل بنصوص معاهدة التحالف (مراد - كليبر) المبرمة قبل عام، وأرسل وكيلا سرّيًا على الفور إلى هتشنسون (قائد الجيش الإنكليزي) للتفاوض معه، وحسم الموقف سريعًا بانضمامه على رأس قوّة مملوكية (نحو 1200 فارس) إلى المعسكر الإنكليزي (في 30 أيار/ مايو 1801)[100]، كما أنّ إبراهيم بك، قبله بأيام قليلة، زار القائد الإنكليزي نفسه وطلب منه الحماية[101]، وخاصّة مع استمرار حالة القلق والارتياب في نوايا الباب العالي إزاءهم، وهو ما تؤكّده الصعوبة البالغة التي واجهت الإنكليز حال إقناعهم للجانب العثماني بضرورة طمأنة البكوات والتغاضي التام عما بدر منهم في الماضي[102].

استبدّ بنفيسة القلق الشديد جرّاء انضمام البكوات إلى المعسكر الإنكليزي، وتخوّفت من نتائج انحرافهم عن الخطّ السياسي لزوجها الراحل. وعلى الرغم من أنّ الجنرال بليار Billiard (قائمقام القاهرة) أدرك صعوبة الموقف، فإنّه سارع بالتوجّه مباشرة إليها "فأمّنها وطيّب خاطرها، وأخبرها أنّها في أمان هي وجميع نساء الأمراء والكشاف والأجناد، ولا مؤاخذة عليهن بما فعله رجالهن"[103]، كما أعادوا لها الجاريتين اللتين هربتا من قصرها قبل عام، وناشدوها العفو عنهما. ومن جانبها أعربت عن قبولها شفاعتهم، وأبدت أسفها على التطوّرات التي عجّلت بعودة القتال، وأنّها كانت تتمنّى أن يسود السلام ويتحقّق بسهولة مع أعدائهم (الإنكليز والعثمانيين)[104].

وظلّت نفيسة تتابع عن كثب التطوّرات السريعة، وأدركت أنّ مستقبل المماليك السياسي في حكم مصر، لم يعد مضمونًا، وأنّ استعادة البكوات لوضعيتهم التي كانوا عليها، قبل الاحتلال الفرنسي قد باتت مهمةً صعبةً، إن لم تكن مستحيلة، وخاصّة بعد المكيدة التي دبّرها العثمانيون بالإسكندرية (22 تشرين الأوّل/ أكتوبر 1802) عند اجتماعهم بسفينة القبطان باشا، وانهالوا عليهم في عرض البحر بالرصاص. وكادت هذه المكيدة أن تُجهز على أبرز القادة البكوات؛ فقد راح ضحيّتها كل من عثمان بك الطنبورجي، وعثمان بك الأشقر، ومراد بك الصغير، وإبراهيم كتخدا السناري، وصالح أغا، ومحمد بك، كما جرح كثيرون، ولم ينقذهم من هذه التصفية سوى تدخل الإنكليز[105]. وحين وصل القاهرة الكولونيل هوراس سباستياني Sebastiani ، بصفته ممثّلًا عن حكومة القنصل الأوّل بونابرت، بحجة عمل وساطة للصلح بين البكوات والباب العالي، حاولت نفيسة لدى اجتماعه بها طلب مساندة حكومة فرنسا للمماليك؛ لأجل إعادة حكومة البكوات، لكن محادثات سباستياني معها كانت دبلوماسيةً؛ فلم يستطع الردّ عليها سوى بأنّ القنصل الأوّل بونابرت سوف يسعى لإنهاء خلافاتهم مع الباب العالي[106]. ومن هنا أدركت الست نفيسة صعوبة المرحلة التي يمرّ بها المماليك.

وكانت السلطنة العثمانية قد وجدت في جلاء الإنكليز عن الإسكندرية (1803) فرصةً لإقصاء المماليك نهائيًا عن سدة الحكم، واستعادة هيمنتها منفردة بحكم مصر. ومن ثمّ شهدت الفترة الواقعة بين عامي (1803 - 1805) صراعًا عنيفًا بين المماليك والعثمانيين.

والدلالة الأساسية لكلّ تلك التطوّرات أنّ نفيسة والحريم المملوكي وجدن أنفسهن داخل مرحلة قاسية، من دون ظهير قوي يوفّر لهنّ الأمان والحماية لما بات ينتظرهن في تلكم الأيّام، وخاصة مع لجوء السلطة العثمانية في صراعها مع المماليك إلى استخدام "الحريم المملوكي" ورقة ضغط، تفتح بابًا للمساومات السياسية؛ إذ كان البكوات الفارّين للصّعيد قد أبقوا هذه المرّة على حريمهم بالقاهرة. وقد تأثّر البكوات بذلك أيّما تأثّر، وعدّوه انتهازيةً غير مقبولة، وأنّ الفروسية الحقّة إنّما تقتضي استبعاد الحريم من دائرة الصراع السياسي، وهو ما تفيض به كلماتهم المريرة التي ضمّنوها في كتاب أرسلوه إلى طاهر باشا، ونقل الجبرتي – لحسن الحظ – نص هذا الكتاب، وكان مما جاء به "وذكرتم لنا أنّ حريمنا وأولادنا بمصر ربّما ترتّب على

---

99 *Menou à Bonaparte, le premier Consul, 21 nov. 1801,*
دار الكتب والوثائق القومية، محافظ الحملة الفرنسية، محفظة رقم 1، ملف رقم 11، وثيقة رقم 6.

100 walsh, pp. 156 - 157.

101 Rober Thomas Wilson, *History of the British expedition to Egypt* (London: C. Roworth, 1802), p. 113.

102 Ghorbal, p. 159.

103 الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج 3، ص 286.

104 François Rousseau, *Kléber et Menou en Égypte depuis le départ de Bonaparte (août 1799 – septembre 1801)* (Paris: A. Picard et fils, 1900), p. 252.

105 Walsh, pp. 169 – 170.

106 محمد فؤاد شكري، **مصر في مطلع القرن التاسع عشر (1801 – 1811)**، ط 2 (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة)، ص 38 – 39.

المخالفة وقوع الضّرر بهم، وقد تعجّبنا من ذلك، فإنّنا إنّما تركنا حريمنا ثقةً بأنّهم في كفالتكم وعرضكم. على أنّ المروءة تأبى صرف الهمّة إلى امتداد الأيدي للحريم والرجال للرجال"[107].

والنتيجة توالى الاعتداء على بيوت الحريم في مناسبات متباينة خلال تلك الفترة المضطربة؛ ونذكر من ذلك موقفًا جمع أوّل مرة بين الست نفيسة ومحمد علي (28 آيار/ مايو 1803)؛ فحينما صادف وجود الست نفيسة في بيت البارودي، شاهدت العسكر الذين تأخّرت رواتبهم يقومون بالاعتداء على خليل أفندي الرجائي الدفتردار الذي كان قد نزل بدار حريم البارودي؛ إذ تكالبوا عليه وقتلوه شرّ قتله، ولم يجد اتباعه ملاذًا للنّجاة بأرواحهم سوى الصّعود إلى حريم المنزل اللاتي فُزعن وأخذن في الصّراخ والعويل من هول الموقف. وأعقب ذلك اضطراب حي الأزبكية بكامله؛ جرّاء انتشار النهابة والجعيدية والعسكر، وهنا يشير الجبرتي إلى دور الست نفيسة التي أرسلت في الحال إلى أحد اتباع زوجها مراد بك، ويدعى سليم كاشف المحرمجي، مطالبةً إيّاه بسرعة تدارك الأمر، وتأمين بيوت الحريم من النهب والاعتداء، وحضر على أثر ذلك القائد الألباني محمد علي؛ ليثبت دوره وأهميته في حفظ الأمن ومنع الاعتداءات المشينة التي عكّرت صفو الأهالي، وليُظهر في الوقت نفسه احترامه للست نفيسة، وذلك في إطار استغلاله لكلّ المواقف التي كانت ترفع من أسهمه في نظر شيوخ الأزهر وأهالي القاهرة الذين توسّموا فيه تحقيق العدالة[108].

بيد أنّ محمد علي ما لبث أن تخلّى عن البكوات، وساند الباشا العثماني الجديد "خورشيد باشا" الذي كلّفه الباب العالي بالتخلّص من البكوات ومصادرة بيوتهم وحريمهم. وهكذا، بدا مشهد الاعتداء على بيوت الحريم متكرّرًا بصورة فجّة، كما بدا دراميًا مُهينًا، وبصورة لم تحدث من قبل لصفوة نساء المماليك؛ يقول الجبرتي: "وخرج الأمراء على أسوأ حال من مصر[...] ونهب العسكر أموالهم وبيوتهم وذخائرهم وأمتعتهم وفرشهم وسبوا حريمهم وسراريهم وجواريهم وسحبوهن بينهم من شعورهن، وتسلّطوا على بعض بيوت الأعيان من الناس المجاورين لهم، ومن لهم بهم أدنى نسبة أو شبهة بل وبعض الرعية، إلّا من تداركه الله برحمته أو التجأ إلى بعض منهم أو صالح على بيته بدراهم يدفعها لمن التجأ إليه منهم. ووقع في تلك الليلة واليومين بعدها ما لا يوصف من تلك الأمور وخرّبوا أكثر البيوت، وأخذوا أخشابها، ونهبوا ما كان بحواصلهم من الغلال والسمن والأدهان، وكان شيئًا كثيرًا، وصاروا يبيعونه على من يشتريه من الناس"[109].

واللاّفت للنّظر أنّه على الرغم من أنّ الأزبكية باتت ساحةً غير هادئة؛ بسبب انتشار أعمال النهب والتخريب والسطو على البيوت[110]، فإنّ قصر الست نفيسة ظلّت له حرمته المصونة من الجميع؛ ودلّل ذلك على تمييز الناس والعسكر بمختلف طوائفهم، بين الست نفيسة وبقيّة حريم البكوات. لكن السيّدة العجوز أجهدها متابعة المشهد السياسي، وباتت تشعر بضجر الحياة وسأمتها، وخاصّةً أنّ استعادة البكوات للسلطة، وهم في حالة متزايدة من التشرذم والانقسام المستمرّين، قد باتت بعيدة المنال، لتجد نفسها تترحّم على ذكرى زوجيها علي بك الكبير ومراد بك اللذين كانا قادرين على تجميع طوائف المماليك تحت لواء واحد، وما تمتّعا به من مهارة القيادة والحصافة السياسية في قراءة تحدّيات الواقع المتغيّر.

ووفقًا لقراءة شيخ محنك مثل الجبرتي، كان اتّجاه البكوات إلى التنكيل باتباع أخيهم "محمد بك الألفي الكبير"، خلال فترة غيابه بإنكلترا، شاهدًا ماديًا على قصر نظر هذا الجيل الأخير من البكوات، ونفورهم من تأمّره عليهم؛ إذ كان الألفي هو الشخصية المتوقّع لها قيادة المماليك وملء الفراغ الذي تركه مراد بك، ما جعل المراقبين من خصومهم ينظرون إليهم على أنّهم باتوا بالفعل قوةً مبعثرةً باهتة، تفتّ في عضد نفسها، ومن ثمّ توقّع لها الجميع ألاّ تقوم لها قائمة، وخاصّة بعد فرض الباب العالي حظرًا صارمًا على تجارة تصدير الرقيق الأبيض القادم من القوقاز إلى مصر، وذلك بدايةً من عام 1802، ثم توقّفها تمامًا مع ضمّ روسيا لإقليم القوقاز. هذا فضلاً عن عدم امتلاكهم لأرصدة يدفعون بها مرتّبات الجنود المرتزقة[111].

---

107 الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج 3، ص 387.

108 المرجع نفسه، ج3، ص 393 - 394.

109 المرجع نفسه، ج 3، ص 447.

110 على سبيل المثال: تمّ نهب بيت السيد أحمد المحروقى بالأزبكية، وأخرجوا منه حريمه بشكل مهين، كما نهبوا البيت المجاور له "بيت حريم الباشا"، ونهبوا بيت جرجس الجوهري، وبيت الدفتردار الذي يقول عنه الجبرتي: "ليس له نظير فى عمارته وزخرفته وكلفته وسقوفه". وتشوّهت معالم بركة الأزبكية؛ نتيجة النهب والسلب وحرق القصور وإلقاء مخلفات البناء في البركة نفسها، انظر: الجبرتي، المرجع نفسه، ج 3، ص 382 – 383.

111 كلوت بك. أ. ب، **لمحة عامة إلى مصر**، محمد مسعود (مترجم) (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2011)، ص 278؛ عفاف لطفي السيد، **مصر في عهد محمد علي**، عبد السميع عمر (مترجم)، العدد 544 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2004)، ص 72.

لقد بدا أنّ خطّ عام 1800 بالنسبة إلى الست نفيسة (والطبقة المملوكية ككل) حد فاصل بين أعلى نقطة في منحنى صعودهم السياسي (بدءًا من عام 1755)، وانجرافهم السريع من القمة ودخولهم مرحلة الذبول والتلاشي (بين عامي 1801 و 1811).

وفي هذا السياق من التطوّرات المحزنة، تجد نساء الأمراء المماليك[112] أنفسهن داخل عملية سياسية معقّدة؛ ذلك أنّ فرار البكوات إلى الصعيد، وإن أعطى الفرصة لهم للإحاطة بعسكر العثمانيين هناك، إلاّ أنّه جعل خورشيد باشا (الحاكم العثماني) يلجأ إلى تهديد البكوات باجتياح بيوتهم، ولتأكيد مقصده، وأخذه على محمل الجد، ألزم "نساء الأمراء المصرلية" (15 آذار/ مارس 1804) بتحرير مكاتبات إلى البكوات، يخبرونهم بأنّهن وأولادهن تحت التهديد بالاقتصاص منهن، إذا ما أقدموا على قتل أحد من عسكر العثمانيين المنتشرين بالوجه القبلي[113].

والمعروف أنّ خورشيد باشا كان شديد العداء للمماليك، ويسعى بجدٍ في تصفيتهم وإقصائهم عن مصر، وعلى ما يبدو لم ينتظر ردّ البكوات، وراح يرسل عساكره إلى بيوت الأمراء للقبض على حريمهم، ما اضطرّ معه الألفي للعودة من جرجا إلى القاهرة؛ لأجل حماية الحريم من الانتهاكات الشاذة؛ فـ "التعرّض للحريم والعرض [أمر] لا تهضمه النفوس"[114]. بيد أنّ محاولته باءت بالفشل؛ وذلك بسبب قلّة اتباعه الذين نجوا من الملاحقات والمطاردات القاسية التي قام بها كل من البرديسي وإبراهيم بك الكبير. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذا التشرذم أضعف من هيبة الطبقة المملوكية، واستنفد قواها، وبات عليها أن تفسح الطريق لصعود قوّة فتيّة جديدة.

نفيسة ومواجهة الباشا العثماني

لقد كان من سوء حظ الست نفيسة، إذًا، أن امتدّ بها العمر فعاشت إلى تلكم الفترة التي شهدت زحزحة الصفوة المملوكية عن قمّة الهرم الاجتماعي والسياسي. ولم يكن في وسعها أن تجتنب التأثيرات الناجمة عن مجمل تلك التطوّرات. وعلى ذلك باتت تتوقّع بين الفينة والأخرى امتداد بعض الممارسات العدائية من السلطة إلى محيط دائرتها الخاصّة. وقد حدث ذلك وأوّل مرّة، حين تجرّأ خورشيد باشا على الاحتكاك بها بصورة مباشرة، والعمل على طردها من قصرها بالأزبكية؛ فقد أرسل إليها كلاً من الوالي والمحتسب يطلبانها لمقابلته (22 أيار/ مايو 1804)، فاصطحبت معها امرأتين من جواريها، وصعدت القلعة، وانزعج الأهالي الملتّفون حولها والمراقبون للمشهد عن كثب، وفي مقدّمتهم شيوخ الأزهر. ويبيّن لنا الجبرتي الذي روى ما دار من حوار في ذلك اللقاء، أنّ خورشيد باشا استقبلها وقام إليها يجلّها، مقدّمًا لها الاحترام الواجب واللاّئق بمكانتها، وهو ما يبيّن أنّها ظلّت مُهابة وتتمتّع لدى السلطة العثمانية بخصوصيّة فريدة وملموسة على مستوى الوسط النسائي المملوكي.

ويفيض حوارها بالثقة الكبيرة التي تجلّت في كلماتها، كما أظهرت قوّة دفاعها وحجّتها حين راح خورشيد باشا يلومها في أمر جاريتها "منور" التي اتّهمها بأنّها تسعى في أمر العفو عن "المماليك العصاة" مقابل دفع الرّواتب المنكسرة للجند العثمانيين وغير العثمانيين؛ وهو ما أنكرته تمامًا[115]، بيد أنّها أدركت شرّ المكيدة الملفّقة للتحايل على مصادرتها والنّيل منها في شخص إحدى جواريها، وعلى الرغم من قلّة حيلتها في ذلك الحين إلاّ أنّها لم تهن ولم تضعف، كما لم يرهبها استدعاؤها – أوّل مرّة في حياتها – للقلعة والامتثال أمام الباشا وقوّة عسكره المحيطين بها، ولنترك الجبرتي يروي كلمتها التي وجّهتها إلى خورشيد باشا، وكيف ردّت له مكيدته وأحبطت محاولته في النيل منها "قالت له أنا بطول ما عشت بمصر وقدري معلوم عند الأكابر وخلافهم والسلطان ورجال الدولة وحريمهم يعرفوني أكثر من معرفتي بك، ولقد مرّت بنا دولة الفرنسيس، الذين هم أعداء الدّين، فما رأيت منهم إلاّ التكريم، وكذلك سيّدي محمّد باشا كان يعرفني ويعرف قدري، ولم نر منه إلاّ المعروف، وأمّا أنت فلم يوافق فعلك فعل أهل دولتك ولا غيرهم، فقال: ونحن أيضًا لا نفعل غير

112 وفي الحقيقة لم يقتصر الأمر على نساء المماليك، بل إنّه طال نساء القاهرة ككل، وكثيرًا ما نجد الجبرتي يشير إلى تأذّي النساء وخطفهن واجتياح بيوتهن، من الدلاتية والعثمانلية؛ انظر: الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج 3، ص 518.

113 المرجع نفسه، ج 3، ص 449.

114 المرجع نفسه، ج 3، ص 472.

115 المرجع نفسه، ج 3، ص 464.



الملائم، فقالت له: وأيّ ملاءمة في أخذك لي من بيتي بالوالي مثل أرباب الجرائم فقال: أنا أرسلته لكونه أكبر أتباعي، فإرساله من باب التعظيم، ثمّ اعتذر إليها"[116].

ولا شك أنّ خورشيد باشا أدرك، خلال هذا اللقاء، خطورة المساس بسيّدة في وزن الست نفيسة وقيمتها. على أنّ مغزى الرّواية يظلّ ذا دلالة قوية؛ فلقد أُسقط في يدها، وأمكنها أن تدفعه إلى الاعتذار، بيد أنّه ظلّ يخشى من إمكان إثارتها انقلابًا عسكريًا مفاجئًا ضدّه؛ فأصرّ على نزولها بيت الشيخ السحيمي بالقلعة، محدّدًا إقامتها هناك، تحرسها جماعة من عسكر العثمانلية.

وآنذاك، بدت القاهرة وكأنّ حادثًا مشئومًا وقع بها، ولا يُدرك إلى أي حدّ يمكن أن تمتدّ آثاره السلبية، وكان شيوخ الأزهر أكثر من حرّكهم الحدث؛ فعلى الرغم من أنّ الست نفيسة وجاريتيها تمّ إنزالهن في بيت كريم لواحد من كبار شيوخ الأزهر، فإنّهم عدّوا الأمر سابقةً خطيرةً لا يدرك الباشا ما يمكن أن يترتّب عليه من نتائج وخيمة؛ وخاصّة أنّهم لا يمكنهم ضبط ردّات فعل الناس المرتبطين بها، والذين يتوقّع أن يَهبُّوا للدفاع عنها؛ ومن ثمّ فاحتمال وقوع الفتنة، التي لا يُستبعد مشاركة أمراء مماليك باتباعهم، داخل القاهرة وخارجها، احتمال وارد، ما لم يتمّ سرعة استدراك الأمر! وأيّد شيخ الإسلام قاضي القضاة العثماني شيوخ الأزهر في تقييمهم للموقف وخطورته، وقرّر اصطحابهم إلى مقابلة الباشا، وهو ما عضد من موقف المشايخ، وأضفى أهميةً خاصةً على زيارتهم تلك.

ولم تكن مناقشة كبار المشايخ مع الباشا هادئة، وخاصّة مع تقاطع تقييم كل منهم للموقف؛ كانت وجهة نظر الباشا أنّ الأمر مجرّد "مسألة أمنية"، ولا يمكنه المخاطرة بغضّ الطّرف عنها، مؤكّدًا على أنّ مكانة الست نفيسة مصونة ومعزّزة، ونزولها في بيت الشيخ السحيمي هو من قبيل تكريمها، ولوضعها تحت رقابته في مكان أقرب للقلعة، ومن ثمّ فالأمر لا يتعلّق بشخصها، ولكن له صلة بالشكوك المحمومة حول مساعيها الخفيّة إلى إحداث انقلاب على السلطة؛ عبر شرائها بالمال ولاء كبار العسكر العثمانلية، واستمالتهم إلى صفّ "المماليك العصاة". وأنّه طالما أنّها ثريّة بدرجة كبيرة، تسمح لها بدفع "علوفة" العسكر، فلماذا لا يلزمها بالدفع لعسكر العثمانلية، وخاصةً أنّ عجز الخزينة السلطانية عن الوفاء بعلوفاتهم، كان هو السبب الرئيس في حالة عدم الاستقرار التي تعانيها البلاد منذ خروج الفرنسيين؟

بيد أنّ الشيوخ، يدفعهم الشك في نيّات الباشا العثماني، أعربوا عن أهمية تفحّص الأمر، ومراجعته مع الست نفيسة نفسها، وأعلموه بضرورة وضع حلّ ناجزٍ لهذه المشكلة، سواء ثبت تورطّها أو لم يثبت، قبل أن تتفاقم الفتنة وتنتشر بين الناس. ولم تكن توقّعات المشايخ بعيدةً عن الواقع، فالجبرتي لاحظ أنّ الناس بالقاهرة "تكدّرت خواطرهم"[117]؛ وهو ما يبيّن درجة تعلقّهم بها، وخوفهم عليها أن تمسّها الإهانات التي باتت تطول صفوة حريم المماليك في كل مكان وبصورة شبه يومية.

وتولّى كل من الشيخ الفيومي والشيخ المهدي مهمّة الذهاب إلى الست نفيسة ومراجعتها، وينقلنا الجبرتي إلى عمق الحدث بتسجيله ردّها على ما نسبه إليها الباشا العثماني "فقالت هذا كلام لا أصل له وليس لي في المصرلية (البكوات المماليك) زوج حتّى أنّي أخاطر بسببه، فإن كان قصده مصادرتي، فلم يبق عندي شيء، وعليّ ديون كثيرة"[118]. وتبيّن للمشايخ بالفعل أنّها مكيدة، تستهدف التحايل على ما تبقى بين يديها.

وقرّر الشيوخ ردّ الباشا عن هذه المظلمة، وخاصةً أنّهم لاحظوا مساعيه إلى تعميم مصادرات مشابهة على حريم المماليك، تحت مسمّى "فرد ومغارم"، وسوف يُبرّرها لهم، بعد ذلك، بأنّها ليست بدعةً جديدة، ولكنها جريًا على ما كانوا يدفعونه للفرنسيين زمن احتلالهم للبلاد! وبالفعل قرّر على الست نفيسة وبقية نساء الأمراء دفع مبلغ "800 كيسًا" (أيار/ مايو 1804)، وألزم كلاً من الست نفيسه وعديلة هانم ابنة إبراهيم بيك الكبير بتوزيع هذه الفردة وتحصيلها، وأرسل الباشا عساكره يلازمون بيوت النساء حتّى يوفين الفردة. ويبيّن الجبرتي صعوبة الموقف المالي للست نفيسة وسائر حريم البكوات، حتّى لقد "اضطرّ أكثرهن لبيع متاعهن، فلم يجدن من يشترى لعموم المضايقة والكساد"[119].

---

116 المرجع نفسه.

117 المرجع نفسه.

118 المرجع نفسه.

119 المرجع نفسه، ج 3، ص 465، 468.

لقد كان المشايخ إذًا محقّين في تقديرهم لخطورة مثل تلك الممارسات، وخاصّة مع الست نفيسة. وكان "الشيخ الأمير" أكثر من تصدّى لمراجعة الباشا في قراره، معلنًا له بأنهم غير مسؤولين عن التبعات الوخيمة التي إن وقعت لن يمكنهم تداركها؛ يقول الجبرتي: "فعادوا إليه وتكلّموا معه وراددهم (الباشا)، فقال الشيخ الأمير للترجمان: قل لأفندينا هذا أمر غير ملائم ويترتّب عليه مفاسد، وبعد ذلك يتوجّه علينا اللّوم، فإن كان كذلك فلا علاقة لنا بشيء من هذا الوقت أو نخرج من هذه البلدة، وقام قائمًا على حيله، يريد الذهاب فأمسكه مصطفى أغا الوكيل وخلافه"[120].

لقد بدا تحرّك المشايخ وإصرارهم على موقفهم أشبه بتظاهرة تدين الباشا في تصرفاته، وتنذر بعدم جلوسهم في مقاعد المتفرجين. وأوجس الباشا خيفةً أن تنقلب الأمور عليه، وتتحوّل المسألة برمّتها إلى تمرّد شعبي يقوده هؤلاء المشايخ. وتجلّى ذلك في استجابته السريعة لتدخّلهم، لكنّه طالبهم، حفظًا لماء وجهه، بعدم عودتها إلى قصرها، ونزولها ببيت أحدهم، فاختارت هي بيت الشيخ السادات، لكنها سرعان ما عادت إلى قصرها عقب انتهاء ولاية خورشيد باشا (نحو تشرين الأوّل/ أكتوبر 1803).

الست نفيسة وقبضة الدولة الحديثة

كان محمد علي قد تابع عن كثب حادثة استدعاء الست نفيسة إلى القلعة، وسرعة تحرك العلماء والمشايخ لحمايتها، وما أصاب الباشا العثماني من قلق على مركزه السياسي، واستجابته دون شروط للتّراجع عن مصادرتها. لقد أفاد محمد علي من تلك الحادثة في ضرورة عدم المساس بالست نفيسة وحاشيتها، وظلّ منذ حصوله على باشاوية مصر (1805) وحتّى وفاتها في عام 1816، حافظًا لها قدرها وحرمة قصرها وأتباعها، وخاصّة أنّها بدت – في زمنه – عجوزًا طاعنةً في السن، فضلاً عن أنّها باتت لا تمثّل مصدر قلق له، ولا سيما أنّه أضعف من مصادر دخل هذه الطبقة الاجتماعية التي عمل على تنحيتها عن قمّة الهرم الاجتماعي وثرائها.

ومنذ باكورة عهده بالباشوية، تابعت الست نفيسة توجّهاته بشأن طبقة الحريم المملوكي؛ خاصّةً أنّه ابتدأ قراراته بما تعلّق بالتزامات الحريم؛ ففي الأوّل من شعبان 1220 هـ/ 25 تشرين الأول/ أكتوبر 1805 م، أصدر أمرًا برفع حصص التزام النساء، وكتبوا قوائم مزادها، ثمّ اتّفق على "أن يصالحن عليها بقدر حالهن"[121]. كان ذلك دون شكّ خطوة أولى نحو مصادرتها؛ لكنه استخدم وسيلةً أخرى أكثر عملية في السيطرة على أملاكهن العقارية؛ فقد أطلق لاتباعه الزواج بأرامل الأمراء المصرلية، ومن كانت تأبى وتتمنّع، كانوا يصادرون ما بيدها من الالتزام والإيراد ويخرجونها من قصرها، وينهبون متاعها، فما يسعها إلاّ الإجابة والرضا بالقضاء"[122] على حدّ قول الجبرتي.

ويمكن القول إنّ الست نفيسة خلال العقد الذي عاشته تحت مظلّة حكم محمد علي باشا، قد أُجهِدت تمامًا؛ جرّاء حدوث متغيّرات حادّة، كان أكثرها صعوبةً ما جرى لبكوات المماليك في المذبحة الشهيرة بالقلعة (2 آذار/ مارس 1811)، والتي على أثرها فقدت القوّة المملوكية آخر ما تبقّى لها من رجال أكْفاء. ومَن أمكنه الهرب منهم وهم قلائل، هاموا على وجوههم إلى خارج حدود مصر، في منفى شبه إجباري، وضعف حالهم وانتهت أخبارهم، ولم يعد أحد يشعر بهم. وفي نهاية عام 1816 وصف القنصل الفرنسي بالإسكندرية فلول المماليك بـ "البقايا البائسة" Les triste débris اللاّجئة إلى دنقلة التي لم تستطع تجديد فصائلها حتّى باتت تتكوّن فرقتهم في معظمها من العبيد السود! Les esclaves noirs[123].

وأصبح الباشا منفردًا بهيمنته على البلاد من أقصاها إلى أقصاها. وكان اختفاء هذا الظهير من الساحة، وعلى هذه الصورة القاسية والمربكة، قد جعل بيوت حريم المماليك مستهدفةً من العسكر وأوباش العامة؛ يقول الجبرتي: "وعندما تحقّق العسكر حصول الواقعة وقتل الأمراء انبثّوا كالجراد المنتشر إلى بيوت الأمراء المصريين ومن جاورهم، طالبين النهب والغنيمة، فولجوها بغتةً ونهبوها نهبًا ذريعًا، وهتكوا الحرائر والحريم وسحبوا النساء والجواري

120 المرجع نفسه، ج 3، ص 465.

121 المرجع نفسه، ج 3، ص 550.

122 المرجع نفسه، ج 3، ص 550، 551.

123 وقد ذكر روسيل القنصل الفرنسي أنّ أعدادهم صارت هزيلةً، وأنهم لم يتمكّنوا من تعويض النقص في صفوفهم من العبيد البيض، واضطرّوا بسبب الحظر الاعتماد على تجنيد العبيد الأسود من بلاد السودان، حتّى صار أغلب الفرقة المملوكية من العبيد السود، كما ذكر أنّ أعدادهم بلغت 3000 رجل! انظر:
"Roussel au Duc de Richelieu, Alexandrie, le 1er décembre 1816", in Édouard Driault, *La formation de l'empire de Mohamed Ali, de l' Arabie au Soudan (1814-1823), correspondence des Consuls de France en Égypt,*)Le Caire: Institut franc̦ais d'archéologie orientale, 1927(, p. 36.



والخوندات والستات، وسلبوا ما عليهن من الحلي والجواهر والثياب، وأظهروا الكامن في نفوسهم، ولم يجدوا مانعًا ولا رادعًا، وبعضهم قبض على يد امرأة ليأخذ منها السوار، فلم يتمكّن من نزعها بسرعة، فقطع يد المرأة!"[124]. ولاحظ دروفتى، القنصل الفرنسي بالقاهرة والمتابع بدقّة لهذه الحوادث، أنّ محمد علي نفسه بات "عرضة للمقت العام"؛ فقد تركت تلك الانتهاكات في نفوس الناس أثرًا مهولاً، لأنّ بيوت الحريم لها "حُرمات مقدسة"[125].

وعقب المذبحة مباشرةً، اتّجه محمد علي باشا إلى مصادرة حصص التزام المماليك، وفي شباط/ فبراير 1814 أصدر أمرًا بإلغاء نظام الالتزام، ولم يبق من أراضي الالتزام سوى بعض جيوب تمّ تصفيتها في فترة متأخّرة[126]. وهنا تحديدًا وجد حريم المماليك أنفسهن بغير حصص الالتزام؛ فقد صادرها الباشا كذلك. ولم يبق لأرباب الالتزام بصفة عامّة سوى "أطيان الأوسية"، تظلّ بأيديهم طوال حياتهم مع أعفائهم من الضرائب[127]؛ بحيث تؤمّن هذه المساحات المحدودة تدبير النفقات المعيشية الضرورية لهم. واضطرت النساء الملتزمات (وأكثرهن زوجات العسكر المملوكي) إلى تنظيم تظاهرة احتجاج قوية (25 شباط/ فبراير 1814)؛ فقد "حضروا إلى الجامع الأزهر وصرخوا في وجوه الفقهاء وأبطلوا الدروس وبدّدوا محافظهم وأوراقهم" وأعلنوا عن استمرار التظاهر على هذا المنوال في كل يوم؛ اعتقادًا منهن أنّه بهذه الطريقة يمكن أن يتمّ الإفراج عن حصصهن في الالتزام. بيد أنّ الإدارة المركزية لم تول اهتمامًا بالأمر، فبردت القضية وقضي الأمر[128].

وعلى ذلك تأثّرت الطبقة الراقية من نساء المماليك، وبالقدر نفسه نساء العائلات الكبيرة الأخرى من طبقة الأعيان، على نحو ما حدث مع "عائلة الهوارة وحريمهم"، كبار أعيان الصعيد الذين جرّدهم إبراهيم باشا من حصصهم عند مسحه للأراضي بالوجه القبلي، ولم يتسنّ للعائلة التي حضرت بحريمها وجواريها إلى القاهرة، فرصة مقابلة الباشا، ولم تتمكن من مراجعته في هذا الصدد، فانقلب حالهم "وصاروا في عداد المزارعين"![129].

وهكذا، وجدت الست نفيسة، وغيرها من حريمات الطبقة المملوكية، جزءًا مهمًا من ثرواتهن العقارية ينتقل إلى أملاك الدولة، ما سوف يسهّل عملية "الإحلال الطبقي"[130] لفئات جديدة من صنع النظام (الحديث)، أخذت موضعها على قمّة الهرم الاجتماعي. وإذا كنا نجهل مقدار ثروة الست نفيسة وأملاكها، وهو في الغالب بسبب عدم اهتمام محمد علي باشا بتسجيل تركة من تمّت مصادرتهم من الطبقة المملوكية، بكوات ونساءً، وخاصة أولئك الذين لم يعقبوا ذرية قوية[131]، إلّا أنّنا في وسعنا التأكيد على أنّ محصّلة عملية المصادرة المنتظمة والتدريجية منذ زمن الاحتلال الفرنسي وما تلاها، كانت قد أدّت في سنواتها الأخيرة إلى إفقارها، فانقلبت حياتها رأسًا على عقب؛ ولم يُبق لها محمد علي سوى موارد بسيطة، جعلتها تعيش في حالة مزرية – على حد قول فليكس مانجان - حتّى وافاها أجلها[132]. بيد أنها، على الرغم من متاعبها وتبدّل أحوالها، فإنها واجهت ظروفها المتغيّرة، كما يذكر المراقبون، بصبر وقوّة عزيمة، ولم تفارقها مروءتها ولم تتراجع عن مساندة الفقراء، ولم تقطع المساعدات التي كانت في أيّام عزّها قد خصّصتها لعدد من الأسر من أهالي البلاد الأصليين[133].

---

124 الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج 4، ص 208.

125 "دروفتي إلى وزير الخارجية الفرنسي، رسالة رقم (65)، بتاريخ 5 يونيو 1811"، في: إدوارد دريو(جمع ونشر)، **محمد علي ونابوليون (1807 – 1814)، مراسلات قناصل فرنسا في مصر**، ناصر أحمد إبراهيم (مترجم)، الإصدار رقم 1258 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008)، ص 268.

126 رؤوف عباس، **تطوّر المجتمع المصري فى القرن التاسع عشر** (القاهرة: دار النهضة العربية، د. ت)، ص 62 - 63؛ علي بركات، **تطوّر الملكية الزراعية في مصر 1813 – 1914، وأثره على الحركة السياسية** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1977)، ص 23.

127 عباس، ص 63.

128 الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج 4، ص 320 - 321.

129 المرجع نفسه، ج 4، ص 293.

130 محمد حاكم، **أيام محمد علي: التمايز الاجتماعي وتوزيع فرص الحياة** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007)، ص 147.

131 تمّ مسح سجلّات القسمة العسكرية والقسمة العربية ومحكمة الباب العالي بالقاهرة الخاصّة بعام 1231/ 1816، إلاّ أنّنا لم نعثر على تركتها فيهنّ، والأقرب إلى الاعتقاد أنّ الاتّجاه إلى المصادرة لا يعوزه رصد للأملاك أو التركات التي مات عنها أصحابها من المماليك (نساء ورجالاً)، وربّما ذلك هو ما يفسّر عدم عثورنا على تركة الست نفيسة.

132 Mengin, Vol. II , p. 63.

133 Ibid., Vol. II, p. 62.

وفي خطّ متواز تقريبًا مع هذه التطوّرات، نجد محمد علي يسمح بوجود علاقة محدودة ومستمرة بصورة أو بأخرى، بين نخبة الحريم المملوكي وحريمه الخاص (الحريم العالي)؛ ففي مقابل الصورة التي يظهر فيها محمد علي وهو يجرّدهن من أهم حصيلة عقارية، كان يسمح بوجود اتصالات وتداخل مع حريم قصره الخاصّ. وكانت تلك الاتصالات تظهر في المناسبات والاحتفالات الخاصّة؛ فلدى عقد قران ابنة الباشا على الدفتردار (أيلول/ سبتمبر 1814)، توافدت نساء البكوات على "أمينة قادين هانم" زوجة محمد علي باشا، يقدّمن لها "النقوط والتقادم والهدايا" ويشاركنها طقوس الاحتفال الكبير بزفاف ابنتها. وهنا يلفت الجبرتي نظرنا إلى أنّ تعدّد مثل هذه المناسبات كان يتسبّب في حرج نساء المماليك، فما يقدّمنه من المجوهرات وأغلى الحلي المذهّب والمقصبات مرتفعة الثمن كان يُجهدهن، بل ويُوقعهن في الدين؛ إذ لم تكن زوجة الباشا لتقبل هديّةً متواضعةً، وكانت تردّ مثل تلك الهدايا قائلة "هذا مقام فلانة التي كانت بنت أمير مصر أو زوجته" فتضطرّ "المسكينة" إلى تقديم هدية أكثر قيمة وكلفة "مع ما يلحقها من كسر الخاطر وانكساف البال"[134]. لقد باتت نخبة الحريم المملوكي متقطعة الأنفاس، والجبرتي يصفهم بـ "المنكوبين"[135] وطفقوا غير قادرين على مسايرة حريم الباشا في مظاهر الإنفاق الترفي المعبّر عن المكانة والوجاهة الاجتماعية، وهو أحد مؤشّرات الضّعف النسبي الذي ألمّ بهذه الطبقة التي باتت مهيضة الجناح.

وفاة نفيسة: نهاية مرحلة

قصيرة هي حياة المملوك - الجارية، مهما طالت، ومهما نالت من شهرة، إذ سرعان ما تطويها دائرة النسيان، وقلّة قليلة منهن مَن حظيت بالاحترام والتقدير، ونالت الاعتراف الجماعي بطيب ذكراها، والتأسي على رحيلها؛ فإذا كان رحيل الأمير مراد بك، على سبيل المثال، لم يخلّف في الذاكرة التدوينية عند مراقب مثل الجبرتي سوى كلمات ونعوت تصفه بالجبروت والتهوّر والطغيان والإدّعاء والغرور والكبر والخيلاء والصّلف والظلم والجور[136] وهو حال الكثيرين من أمثاله، فإن الست نفيسة مثّلت، على النقيض من ذلك، اتجاهًا آخر، ولو أنّ نماذجه جدّ قليلة؛ فقد طفق الجبرتي يصفها "بنفيسة الشهيرة الذكر بالخير[...] من الخيِّرات ولها على الفقراء برّ وإحسان"[137]. إنّ هذا التناقض يجد انعكاسه في أثر رحيل كلّ منهما، فمراد بك انحسرت دائرة الحزن بين رفقائه وأتباعه من عسكر المماليك، والمعلم نقولا الترك يكتب بدقّة "مات في الصعيد الأمير مراد بيك، وكان حزنًا عظيمًا عند الغز المصريين، لأنّه طفي سراج زمرة المماليك الشجعين"[138]، في حين كان وقع الإعلان عن خبر وفاة نفيسة محسوسًا وملموسًا اجتماعيًا على مستوى مدينة القاهرة (18 نيسان/ أبريل 1816)؛ فقد اهتز وجدان الأهالي، وبدت القاهرة وكأنّها تزيّت بوشاح أسود. لقد عرفت نفيسة كيف تتواصل معهم، وكيف تترك أثرًا دائمًا في الذاكرة الجماعية، فلاقت استحسانهم وارتبطوا همّ بها، وكانوا ملتفّين حولها، وقاسموها أفراحها وأتراحها، وخاصةً في السنوات الأخيرة التي تكالبت عليها الهموم والأحزان المفجعة مع مرض مؤلم، استمر لديها زمنًا طويلاً مقترنًا بالتطوّرات المؤسفة التي مرّت بها[139]. على أنّ نهاية نفيسة في التحليل الأخير، تظلّ مؤشّرًا على نهاية طبقة المماليك سياسيًا، وتغيّر موقعهم في السلم الاجتماعي، كما شهدت الفترة نفسها تضاؤل أعدادهم، وخاصّةً مع إعادة هيكلة البقية الباقية منهم في سياق احتياجات النظام المركزي الحديث الذي جعلهم مرتبطين بمؤسساته ومشروعاته الانتاجية.

---

134 الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج3، ص 445.

135 المرجع نفسه، ج 4، ص 316.

136 المرجع نفسه، ج 3، ص 283.

137 المرجع نفسه، ج 4، ص 410.

138 نقولا الترك، **ذكر تملك جمهور الفرنساوية الأقطار المصرية والبلاد الشامية** (بيروت: دار الفارابي، 1990)، ص 148.

139 Mengin, pp. 62-63.



خاتمة

تكشف دراسة الست نفيسة عن خبرة امرأة من صفوة النخبة المملوكية، واجهت عبر رحلتها الطويلة تحدّيات عدة وعلى مستويات مختلفة: الاغتراب القسري ثم الاندماج داخل نسيج طبقة اجتماعية هجين، متعددة المشارب والثقافات، مرورًا بتحدي الاحتفاظ بالهيبة والمكانة الاجتماعية في مجتمع السلطة المملوكية الذي لم يعرف الاستقرار، ثم أخيرًا تحدي المصير في سياق التحوّل الاجتماعي والسياسي الذي شهدته مصر، خلال مرحلة الانتقال إلى النظام المركزي لمحمد علي باشا الذي أعاد هيكلة النظام الطبقي وفقًا لمقتضيات عملية التحديث. ومن هنا تُحيلنا دراسة الست نفيسة على فهم ما فعلته الدولة الحديثة بالنخبة التقليدية التي لم يعد لها ما يبرّر جدوى استمراريتها داخل وحدة النسيج الاجتماعي لمصر في القرن التاسع عشر.

وتقدّم سيرة الست نفيسة صفحة من التاريخ الاجتماعي للجواري اللاتي جُلِبن إلى مصر، واندمجن في نسيجها الاجتماعي، وتشرّبن من ثقافتها، وتفاعلن مع تراثها الاجتماعي والسياسي، في مرحلة شديدة الأهمية: مرحلة المخاض والتحوّل، التي قطعها المجتمع المصري بجميع شرائحه وفئاته، بين آخر القرن الثامن عشر وأوّل القرن التاسع عشر.

وتثير سيرتها المزيد من التساؤلات حول الهوية المشتركة لنساء الطبقة الراقية، والتي جاءت جُلَّ أصولهن من الجواري الجورجيات، وإلى أي حدّ يمكن الكشف عن تعدّد في الاتجاهات وتنوّع في الأدوار، وأخيرًا مدى إمكان كتابة تاريخ متماسك، خاصّ بهذه المجموعة الاجتماعية ككلّ، خارج نطاق التاريخ السياسي أو الصراعي التقليدي، والكيفية التي يتمّ بها دمج تاريخ هذه المجموعة في سياق واسع يسمح باختبار مدى انعكاس الحوادث والتطوّرات الكبرى على حياة الأفراد وتجاربهم الخاصة قبيل هبوب رياح التغيير وولوج المجتمع المصري عصر التحديث.



قائمة المصادر والمراجع

الوثائق

- أرشيف المكتبة المركزية بجامعة القاهرة: مراسلات الأمير مراد بك إلى الجنرال دونزيلوه، (عدد المراسلات 73 رسالة) تغطي عام 1800.
- أرشيف المكتبة المركزية بجامعة القاهرة: مجموعة وثائق الحملة الفرنسية، محفظة رقم 1، ملف رقم 11 / محفظة رقم 118، ملف رقم IV.
- **مختارات من وثائق الحملة الفرنسية 1798 – 1801**، باتسي جمال وأميرة محمود (مترجم)، مديحة دوس (مشرف، مراجع)، القاهرة: دار الوثائق القومية، 2003.

المراجع العربية

- دريو، إدوارد (جمع ونشر)، **محمد علي ونابليون (1807 – 1814)، مراسلات قناصل فرنسا في مصر**، ناصر أحمد إبراهيم (مترجم)، الإصدار رقم 1258. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008.
- ابن عبد الغني، أحمد شلبي. **أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشات**، عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم (محقق). القاهرة: مطبعة جامعة عين شمس، 1978.
- أنيس، محمد أنيس. **انجلترا وطريق السويس في القرن الثامن عشر**، عبد الوهاب بكر (مترجم). القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2009.
- ايجيبسيين، لا ديكاد. **صحف بونابرت في مصر 1798 - 1801**، صلاح البستاني (مترجم). القاهرة: دار العرب للبستاني، 1971.
- بركات، علي. **تطوّر الملكية الزراعية في مصر 1813 – 1914، وأثره على الحركة السياسية**. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1977.
- بك. أ. ب، كلوت. **لمحة عامة إلى مصر**، محمد مسعود (مترجم). القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2011.
- الترك، نقولا. **ذكر تملك جمهور الفرنساوية الأقطار المصرية والبلاد الشامية**. بيروت: دار الفارابي، 1990.
- الجبرتي، عبد الرحمن. **تاريخ مدة الفرنسيس بمصر** (محرم 1213 - رجب 1213 / يونيه إلى ديسمبر 1798)، موريه (محقق وناشر ومترجم). ليدن: بريل، 1975.
- حاكم، محمد حاكم. **أيام محمد علي: التمايز الاجتماعي وتوزيع فرص الحياة**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007.
- الخشاب، إسماعيل. **أخبار أهل القرن الثاني عشر**، عبد العزيز جمال الدين وعماد أبو غازي (محقق). القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 1990.
- ________ **التاريخ المسلسل في أحداث الزمان ووقايع الديوان** (1800-1801)، محمد عفيفي وأندريه ريمون (محقق). القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 2003.
- ________ **خلاصة ما يراد من أخبار الأمير مراد**، حمزه عبد العزيز بدر ودانيال كريسليوس (محقق، ومعلق). القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 1992.
- ريمون، أندريه. **فصول من التاريخ الاجتماعي للقاهرة العثمانية**، زهير الشايب (مترجم). القاهرة: مكتبة مدبولي، تموز/ يوليو 1974.
- ________ **المدن العربية الكبرى في العصر العثماني**، لطيف فرج (مترجم). القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1991.
- السربوني، محمد صبري. **تاريخ مصر من محمد علي إلى العصر الحديث**. القاهرة: مطبعة مصر، 1930.
- سنبل، أميرة الزهري (محرر). **النساء والأسرة وقوانين الطلاق في التاريخ الإسلامي**، آمال مظهر وآخرون (مترجم)، الطبعة العربية رؤوف عباس (مراجع، وتقديم). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999.
- السيد، عفاف لطفي. **مصر في عهد محمد علي**، عبد السميع عمر (مترجم)، العدد 544. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2004.
- الشرقاوي، محمود. **مصر في القرن الثامن عشر، دراسات في تاريخ الجبرتي**، الإصدار رقم 123. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2010.
- مخلوف، ماجدة صلاح. **الحريم في القصر العثماني**. القاهرة: دار الآفاق العربية، 1998.

المراجع الأجنبية

- Anderson, Aeneas. *A Journal of the forces which sailed from the Downs in April 1800, on a secret expedition under the command of Picot,* London, 1802.
- A.S, Cherel. *Relation d'un entretien avec Mourad-Bey*, [2 p. in-fol],
  دار الكتب والوثائق القومية، محافظ الحملة الفرنسية، محفظة رقم 1، ملف رقم 11، وثيقة رقم 6.
- Bonaparte, Napoléon. *Campagnes d'Égypte et de Syrie*, présentation par Henry Laurens. Paris: Imprimerie Nationale, 1998.
- Brégeon, Jean – Joël. *L'Égypte française au jour le jour 1798 – 1801.* Paris: Perrin 1991.
- Champollion-Figeac, M. *Fourier et Napoléon: L' Egypte et les cent jours, Mémoire et documents inédits* , Paris: Firmin Didot Frères, 1844.
- *Correspondance de Napoléon Ier*, publiée par ordre de l'empéreur Napoléon III.Paris: H. Plon, J. Dumaine, 1858 – 70.
- De la Jonquière, C. *l'expédition d'Égypte, 1798-1801,* Vol. II .Paris, Éditions historiques Teissèdre, 1899-1907.
- Driault, Édouard. *La formation de l'empire de Mohamed Ali, de l' Arabie au Soudan (1814-1823), correspondence des Consuls de France en Égypt,* Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1927.
- Fay, Mary Ann. "Women and Waqf: Towards a Reconsideration of Women's place in the Mamluk Household," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 29 ,February, 1997.
- Fleischmann, Hector. *Roustam Mameluck de Napoléon, d'après des memoires et des documents inédits* ,Paris: Albert Méricant, 1910.
- Ghorbal, Shafik. *The Beginnings of the Egyptian Question and the Rise of Mehemet Ali.* London: Routledge, 1928.
- *Kléber en Egypte, 1798 – 1800*, présentation et notes par Henry Laurens, Vol. IV (Paris: IFAO, 1988) Kléber en Egypte, 1798 – 1800, 4 vols. présentation et notes par Henry Laurens, (IFAO), 1988.
- Levi, Giovanni. "Les usages de la biographie", in *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, Année. 44, no. 6 ,novembre-décembre 1989.
- M. François, Rousseau. *Kléber et Menou en Égypte depuis le départ de Bonaparte (août 1799 – septembre 1801)* .Paris: A. Picard, 1900.
- Mémoires inedits de Roustam, mameluck de Napoléon 1er," *Revue rétrospective*, recueil de pieces intéressantes et de citations curieuses, 8eme semestre,janvier – juin 1888 ,Paris, 1888.
- Mengin, Félix. *Histoire de L' Égypte, sous le gouvernement de Mohammed Aly*, Vol. II .Paris: A. Bertrand, 1823.
- Reybaud, Louis et al. (eds.). *Histoire Scientifique et Militaire de L'Expédition Française en Égypte*, Paris: Dénain, 1830 et 1836.
- Thibaudeau, A.C. *Histoire de la campagne d'Egypte*, Vol. I .Paris: impr.de Mme Huzard, 1820 -28.
- Walsh, Thomas. *Journal of the late campaign in Egypt* .London: T. Cadell and W. Davies, 1803.
- Vincennes, B 6 21, B 6 42.
- Wilson, Robert Thomas. *History of the British expedition to Egypt* .London: C. Roworth, 1802.



فراس كريمستي | *Feras Krimsti

حادثة حلب عام 1850:

دراسة في أنماط العنف ودوافعه داخل المدينة العربية أثناء الفترة الباكرة للتنظيمات العثمانية

The Aleppo incidents of 1850: a study in the form and impetus of urban violence during the early Ottoman tanzimat

في خريـف عام 1850 قررت الدولة العثمانية أن تنفذ إصلاحات إدارية أعلنتها في خط "غولخانه" في 1839 .كانت حلب مجال اختبار اثنين من أشـدّها كراهة في بلاد الشـام: فرض ضريبة "الفـرده"، وإجراء قرعة تجنيد أبناء المدينة والريف .تزامنت هـذه الإجراءات مع تنامي الدور الاقتصادي الأوروبي، وصعود طبقة رجال الأعمال الكاثوليك في المدينة.

أخـذ الاحتجـاج الذي قاده أبناء الضاحية الشرقية ضد تلك الإجراءات بعدًا دينيًا، أول مرة في تاريخ المدينة. فقد أغارت الجموع على الأحياء ذات الأغلبية المسـيحية، ونهبت ممتلكاتها وحطمتها، وأحرقت بعض الكنائس، وأوقعت القتلى. لم يسـيطر العثمانيون على المدينة إلاّ بوصول تعزيزات ضخمة، دمّرت بها الأحياء الثائرة.

لا تنكر هذه الدراسـة الطابع الطائفي لهذه الحادثة ظاهريًا، ولكنها تنتقد تفسـير هذه الحوادث بـ "العداء المسـتحكم" بين المسـلمين والمسيحيين، وتقدّم عرضًا لتاريخ الجماعة المسيحية وتفاعلها في الفترة العثمانية. كما ترفض عزل هذه الحادثة تأريخيًا عن الاضطرابات التـي عرفتها حلـب منذ 1770، كونها قد اصطبغت بلونٍ ديني فحسـب، وتنبّه إلى أنماط الاسـتمرارية والانقطاع في الاحتجاج وممارسـة العنف في المدينة.

In the autumn 1850, the Ottoman state decided to advance its administrative reforms, originally proclaimed in the 1839 Gülhane edict. Aleppo was at that time one of the places in Bilad ash-Sham (Greater Syria) where two of the most unpopular measures were undertaken: The ferde (poll tax) was introduced and military conscription was imposed on the subjects in order to recruit men from the city and the surrounding countryside for service in the new Ottoman army. These measures coincided with growing European economic interest in Aleppo and the rise of a class of Catholic entrepreneurs financially connected to the city's European traders.

The protests against the Ottoman reform measures, led by inhabitants of the eastern suburbs, were unprecedented for being viewed as confessionally motivated. Angry masses rose and attacked the quarters inhabited by a majority of Christians, with insurgents plundering and destroying possessions in those quarters, burning down a number of churches and killing some individuals. The Ottoman state was only able to restore order when reinforcements arrived, troops armed with new cannons, which were able to subdue the insurgents' quarters.

Going beyond this incident's sectarian sheen, this paper argues against the presumption of a deep-seated animosity between Muslims and Christians. Instead, an outline of the history of the Christian community and the Christians' economic and political interactions in the city during the long Ottoman period is provided. Furthermore, the 1850 incident is not isolated historically from episodes of protest and unrest that occurred in Aleppo beginning in the 1770s – the only epoch during which violence took on a religious/sectarian hue—and the paper will remedy this by illustrating in detail the patterns of continuity and discontinuity in the tradition of protest and violence in the city.

* باحث في جامعة برلين الحرة، معهد الشرق الجديد، برلين.

مقدمة

نعني بالفترة الباكرة للتنظيمات العثمانية الفترة الممتدَّة بين إعلان خط غولخانة عام 1839 وإصدار خط همايون عام 1856. وتُنسب إلى التحديث العثماني في القرن التاسع عشر مسؤوليةُ خلخلة النظام الاجتماعي التقليدي وخلْق فضاء للتوتر الديني في المدن العربية في بلاد الشام. وقد أخذ هذا التوتر شكل سلسلة من أعمال العنف "الطائفي" في منتصف القرن؛ إذ هاجم مسلمون غاضبون في كلّ من حلب، ونابلس، والموصل، وجدة، وجبل لبنان، ودمشق، سكانَ الأحياء المسيحية، والجوالي الأوروبية في هذه المدن، وعمدوا إلى قتْل أعداد كثيرة منهم، ونهْب ممتلكاتهم وتحطيمها. فوضعت هذه الحوادث - إلى جانب مآسي الأناضول التي رافقت أفول الإمبراطورية العثمانية - خبرة التعايش السلمي في العالم العثماني على المحكّ، وبدت العلاقات التي كانت بين المسلمين والمسيحيين في الحواضر العربية خلال الفترة العثمانية الطويلة استبطانًا للعنف أو كبْتًا له.

أمّا الدراسات اليوم، فغالبًا ما يُتغافل فيها عن أنّ التحديث لم يأتِ بالعنف إلى المدن العربية - العثمانية، وأنّ للعنف ولكل أشكال الاحتجاج الأُخرى تاريخًا طويلًا في المدن العثمانية؛ إذ خَبر سكان هذه المدن العنف، ودوَّن كُتاب الحوادث واليوميات أخباره في دفاترهم وتناقلوا حوادثه عبر أجيال عديدة. وهكذا لم تكن حوادث منتصف القرن فريدةً أو خارج أيّ تقليد اجتماعي احتجاجي، ولا يمكن للبحث الموضوعي أن يتناولها منعزلةً بسبب اتسامها ببعدٍ دينيٍّ.

قدَّم المستشرق الإسرائيلي "موشيه معوز Moshe Maʿoz" عام 1968 محاولةً تحقيبيَّةً وتحليليةً أولى لبعض هذه الحوادث، ضمن دراسة عن الإصلاحات العثمانية في سورية في الفترة 1840 - 1861[1]، وربط التنظيمات العثمانية بالعنف الطائفي في مدن بلاد الشام، الأمر الذي أصبح في حدِّ ذاته مقبولًا عند جمهور المؤرخين. لكنّه يميل في معظم دراسته إلى الاحتجاج بوجود عِداءٍ قديمٍ بين المسلمين والمسيحيين، وإلى أنّ التنظيمات "ساهمت في جعل الأمور أسوأ ممّا كانت عليه"[2]، و"حوَّلت المواقف التقليدية الإسلامية من أهل الذمة القائمة على الاحتقار والإذلال إلى كراهية عميقة للمسيحيين"[3]، ومن ثمَّة لم تكن حوادث 1850 سوى "انفجار للتعصب الإسلامي"[4].

من جهة أخرى، ساهمت الأبحاث المتراكمة المتعلِّقة بمدن الدولة العثمانية منذ سبعينيات القرن العشرين في تجاوز هذه النظرة التبسيطية. فظهرت دراسات غربية وعربية وتركية تستخدم مصادر متنوعةً تنوُّعَ الحياة واللغات في الإمبراطورية العثمانية. وحظيَ القرن التاسع عشر بالحصة الوافرة من هذه الدراسات التي تركَّزت في تنامي النفوذ الأوروبي، والتحديث العثماني، والاضطرابات في الأرياف والمدن[5]. وجرى التعامل مع حوادث

---

1 Moshe Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840 - 1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society* (Oxford: Clarendon P, 1968).

كشف معوز في هذا الكتاب عن عشرات الوثائق والعرائض والمراسلات المتعلقة بعدد كثير من الاضطرابات التي جرت في منتصف القرن التاسع عشر. وكان معوز من أوائل الذين حظوا باستخدام أرشيف الدولة العثمانية. وتُعدُّ مساهمته في التأريخ للعلاقات بين المسلمين والمسيحيين في سورية أثناء القرن التاسع عشر مزعجةً. فهو يتجاوز في تحليله كلّ الصعوبات الاقتصادية والسياسية لهذه الحقبة، ليعزوَ العنف في هذه المرحلة إلى العداء المستحكم بين أبناء الديانات في المنطقة. وهذه الفكرة لن يتخلّى عنها في أبحاثه العديدة التي قدَّمها خلال السنوات الثلاثين الموالية لكتابه المذكور. من أجل نقد لأعماله، انظر:

James A. Reilly, "Inter-Confessional Relations in Nineteenth-Century Syria: Damascus, Homs and Hama compared", *Islam and Christian-Muslim Relations,* Vol. 7, no. 2 (1996), pp. 213 - 223.

2 Moshe Maʿoz, "Intercommunal Relations in Ottoman Syria during the Tanzimat Era. Social and Economic Factors", in *Social and Economic History of Turkey (1071-1920)*, (Ankara: Meteksan, 1980), O. Okyar & H. inalcik (eds.), p. 205.

3 Moshe Maʿoz, "Communal Conflicts in Ottoman Syria during the Reform Era. The Role of Political and Economic Factors", in Braude Benjamin & Bernard Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, Vol. 2 (New York: Holmes & Meir Publications, 1982), p. 91.

4 Moshe Maʿoz, "Syrian Urban Politics in the Tanzimat Period Between 1840 and 1861", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* Vol. 29, no. 2 (1966), p. 295.

5 كان عبد الكريم رافق من أوائل الذين ربطوا تنامي النفوذ الأوروبي (العسكري والتجاري والتبشيري) باضطرابات القرن التاسع عشر في العالم العربي، انظر كتابه: **العرب والعثمانيون 1516 - 1916**، ط 2 (دمشق: مطابع ألف باء - الأديب، 1993)، ص 415 - 464 (صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام 1974). وقد درس عبد الكريم رافق، خلال الفترة العثمانية، أنماطًا مختلفةً من التعايش بين المسلمين والمسيحيين في حلب ودمشق خارج أوقات الأزمات. وأثبت، باستخدام وثائق المحاكم الشرعية، اندماج المجموعة المسيحية في المجتمع في مجالات الطوائف الحرفية (كانت بمنزلة النقابات في أيامنا)، والثقة المتبادلة في العلاقات المالية، والتمازج الديني والعرقي في الأحياء السكنية، انظر مقالته "التعايش بين الطوائف في بلاد الشام عبر سجلات المحاكم الشرعية"، في: **العلاقات بين المسلمين والمسيحيين في بلاد الشام خلال المرحلة العثمانية (من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر ميلاديًّا) معطيات وثائق المحكمة الشرعية في مدن: حلب، بيروت، دمشق، طرابلس** (بيروت: مطبعة أنيس التجارية، 2005)، ص 75 - 119.

العنف كلًّا على حدة؛ بسبب التفاوت والاختلاف بينها وتباين السياقات التي أنتجتها. وتبرز في هذا السياق الأعمال المتعلِّقة بحوادث جبل لبنان لأسامة مقدسي[6]، ومساهمة ليندا شيلشر Linda Schilcher المهمة بشأن مدينة دمشق ومجزرة عام 1860[7].

أمّا بالنسبة إلى حادثة حلب، موضوع هذا البحث، فقد جادل بروس ماسترز Bruce Masters مجادلةً قيِّمةً مدارها على اندماج الإمبراطورية العثمانية في الاقتصاد العالمي، وتأثير هذا الاندماج في صناعة النسيج بحلب، والمشكلة الاقتصادية والاجتماعية التي تسببت بها البضائع الرخيصة المستوردة من المصانع الإنكليزية في المدينة، وتساءل إنْ لم يكن عمال ورشات النسيج في الضاحية الشرقية للمدينة، وهم الذين قادوا التمرد في حلب، من أكبر المتضررين من هذا التحوُّل الاقتصادي. كما بيَّن ماسترز أنّ اقتصاد الدولة العثمانية التابع للاقتصاد الأوروبي قوَّض الاستقرار السياسي بخلق منافسة بين المجموعات التي كانت تعاونت سابقًا في تحالفات ضعيفة[8].

وبحث هيدميتسو كوروكي Hidemitsu Kuroki في مسؤولية زعيم الانكشاريِّين ومسؤول الالتزام السابق في المدينة عبد الله البابنسي عن هذه الحوادث، وهو الذي استعان به إبراهيم باشا المصري في حلب لضبط الأمن في المدينة أثناء الحقبة المصرية القصيرة في سورية، وأبقته ملتزمَ جمعِ الضرائب في حلب عندما عادت الجيوش العثمانية إلى سورية. ويمثِّل البابنسي، المتهم بالمسؤولية عن حوادث حلب، مأزق التنظيمات العثمانية في هذه المرحلة مع رجال "النظام القديم". ويعرض كوروكي الطريقة التي حاولت الدولة من خلالها إلغاء الالتزام، إضافةً إلى ملاحقتها للبابنسي بسبب مستحقات ضريبية دفعته إلى تعريض الأمن في المدينة للخطر؛ وذلك على النحو الذي سيأتي لاحقًا[9]. وفي هذا السياق نشير إلى أنّ أرنود فروليك Arnoud Vrolijk قد نشَر مراسلات لقناصل أوروبيين متعلّقة بهذه الحادثة[10].

وتنحصر المساهمة التي نُقدمها في هذه الورقة عن حادثة حلب، عام 1850، في وضع هذه الحوادث ضمن سياق تاريخي طويل يركِّز في ظاهرة العنف نفسها في المدينة بوجهٍ عامٍّ، ولا يركِّز فقط على سياق العنف الطائفي الذي هزَّ المشرق العربي في منتصف القرن التاسع عشر.

لقد درس هيربرت بودمان Herbert L. Bodman في كتاب رائد، صدر عام 1966، الفصائل السياسية في المدينة منذ منتصف القرن الثامن عشر، وقدَّم عرضًا مفصلًا لأبرز الصدامات والاحتجاجات في المدينة[11]. لكن من دون معرفة سبب استثناء بودمان حادثة حلب (عام 1850) من هذا العرض؛ لأنّ كتابه يتوقف عند ثلاثينيات القرن التاسع عشر. فهل نظر إلى حادثة 1850 على أنها أتت خارج السياق الذي قدَّمه في عمله[12]؟

على الرغم من تجلِّي الطابع الاجتماعي للاحتجاج على امتداد عقود طويلة سبقت حادثة 1850، فإنّ معوز لم يأخذ به، واكتفى بالإشارة العرَضية إلى وجود عداء بين الأشراف والانكشاريِّين، ولم يرَ من العنف في حلب إلا جانبه السطحي؛ فهو إمّا صراع بين الفصائل المختلفة (من الأشراف والانكشاريين)، أو صراع ديني بدائي بين المسلمين والمسيحيين.

---

6 أسامة المقدسي، **ثقافة الطائفية: الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر تحت الحكم العثماني**، ثائر ديب (مترجم)، (بيروت: دار الآداب، 2005).

7 ليندا شيلشر، **دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**، عمرو الملاح ودينا الملاح (مترجمان)، (دمشق: مطبعة دار الجمهورية، 1998) ص 111 - 133.

8 Bruce Masters, "The 1850 Events in Aleppo: An Aftershock of Syria's Incorporation into the Capitalist World System", *International Journal of Middle East Studies,* Vol. 22 (1990), pp. 3 - 20.

9 Hidemitsu Kuroki, "The 1850 Aleppo Disturbance Reconsidered", *Acta Viennensia Ottomanica. Akten des 13. CIEPO-Symposiums*, Vol. 21., no. 25 (Wien: Institut für Orientalistik, 1999), p. 221 -233.

10 Arnoud Vrolijk, "No Conscripts for the Nizâm", The 1850 Events in Aleppo as Reflected in Documents from Syrian and Dutch Archives", *Journal of Turkish Studies,* Vol. 26, no. 2 (2002), pp. 311 - 338.

من أجل نقاشٍ مُطوَّلٍ متعلّقٍ بالمزيد من الدراسات والمصادر الخاصة بحادثة حلب عام 1850، انظر:
Feras Krimsti, *Die Unruhen von 1850 in Aleppo: Gewalt im urbanen Raum* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2014), p. 37 - 55.

11 Herbert L. Bodman, *Political Factions in Aleppo. 1760-1826* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1963).

12 قسَّم بودمان في هذا الكتاب القوى المتصارعة في المدينة إلى ثلاث فرق، هي: الأشراف، والانكشاريون، والسلطة العثمانية. وقدَّم التاريخ السياسي والاجتماعي لحلب في نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر على أنه صراع بين هذه القوى الثلاث. من أجل لمحة شاملة عن الأشراف والانكشاريِّين في المدينة، انظر: أندريه ريمون، "الشبكات المدينية والتحركات الشعبية في حلب: نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر"، في أندريه ريمون، **المدينة العربية حلب في العصر العثماني من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر**، ملكة أبيض (مترجمة)، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2007)، ص 361 - 380.

إنّ كلًا من معوز وبودمان، إذن، قد اقترحًا - من حيث دريًا أو لم يدريًا - تحقيبًا معيّنًا للعنف والصراع في المدينة. ويقتضي هذا التحقيب قطيعةً عند نقطة واضحة، تفصل الزمن الحديث عن الزمن ما قبل الحديث. وهذه القطيعة هي حملة إبراهيم باشا على سورية عام 1831، أو خط غولخانة عام 1839.

ويهدف استعراض الحوادث التي سبقت قومة[13] عام 1850، في هذه الورقة، إلى لفْت الانتباه إلى المغزى السياسي والاجتماعي للصراعات والحركات داخل المدينة العربية العثمانية. كما أنّ هذا العرض لا يستخدم إطار الفصائل السياسية من أشراف وانكشاريين لشرح هذه الحوادث. فعوضًا من ذلك سنحاول التركيز على الطابع الاحتجاجي والاقتصادي، وعلى أنّ العامة في حلب لم تعدم القوة والحيلة لفرض بعض المطالب والحاجات، وأنّها أظهرت قدرةً لافتةً على تحدي ممثّلي السلطة العثمانية في المدينة.

في هذا السّياق، لم يكن العنف مجانيًا، أو خاليًا من أيّ معنًى اجتماعي. وإنّ إلقاء نظرة "من الأسفل"[14] على مجتمع المدينة في حلب لم يكن ممكنًا لولا وجود عدد من كُتّاب الحوادث واليوميات الحلبيين من العامة. ولدينا اليوم، بشأن بعض الاضطرابات التي عرفتها المدينة منذ الربع الأخير من القرن الثامن عشر، مفكرات (أو دفاتر خاصة) لأربعة من الحلبيين المعاصرين. وهي تغطّي - مع بعض الانقطاعات - الفترة الممتدة من سبعينيات القرن الثامن عشر حتى سبعينيات القرن التاسع عشر[15].

وتبدأ هذه الورقة بفحص مزاعم معوز المتعلّقة بالعداء بين المسلمين والمسيحيين؛ وذلك من خلال إلقاء نظرة سريعة على الحضور المسيحي في حلب العثمانية. وتُقدّم سردًا كرونولوجيًا مفصلًا لِمَا حدث في حلب خريف عام 1850، مثلما عكست الوثائق ذلك. ثمّ تُبرز المضمون الاجتماعي والاقتصادي لحركات الاحتجاج وأعمال العنف في حلب كما تجلّت في الانتفاضات الرئيسة في المدينة، بدءًا من الربع الأخير من القرن الثامن عشر. ولا يهدف هذا العرض إلى إنكار الطابع "الديني" للحوادث بل يحاول أن يضعها في سياقها التاريخي من دون السقوط في التعميمات البسيطة بشأن "المسلمين" الذين يهاجمون "المسيحيين".

حلب: الحاضرة العثمانية والجماعة الإسلامية المزدهرة

تقول الحكاية التي يتداولها الحلبيون حتى اليوم إنّ السلطان العثماني سليم الأول بعد فتحه حلب عام 1516[16]، أحضر أربعين عائلةً مسيحيةً إلى المدينة، وأسكنها محلّةً من محالّ الضاحية الشمالية التي يُعرف القسم الغربي منها باسم الجديدة؛ من أجل الاستفادة من خبرات المسيحيين في التعامل مع الأوروبيين، وتنشيط التجارة الدولية في المدينة. وصارت المحلة تُسمّى "زقاق الأربعين"[17].

---

13 أطلق أبناء حلب صفة "القيام" أو "القومة" على الانتفاضات والاضطرابات التي وقعت أثناء الحقبة العثمانية. ويرى خير الدين الأسدي أنّ تعبير "قومة البلد" قد استخدم للدلالة على "تمرُّد حلب وعصيانها على الحكومة العثمانية"، وهو مشتق من الفعل التركي "ayağa kalkmak"، انظر: خير الدين الأسدي، **موسوعة حلب المقارنة**، محمد كمال (محقق)، ج 6 (حلب: جامعة حلب، 1987)، ص 278.

14 من أجل مدخل نظري وتاريخي يقارب "العامة" في الإمبراطورية العثمانية فاعلًا ومؤثّرًا سياسيًا، انظر:
Eleni Gara, Christoph K. Neumann, & M. Erdem Kabadayı, "ottoman Subjects as Political Actors: Historiographical Representations", in Eleni Gara. et al. (eds.). *Popular Protest and Political Participation in The Ottoman Empire, Studies in Honor of Suraiya Faroqhi* (Istanbul: İstanbul Bilgi University Press, 2011).

15 هؤلاء هم: يوسف عبود الحلبي (توفي عام 1806)، وأبراهام كوبليان (توفي عام 1832)، وبولس أروتين (توفي عام 1851)، ونعوم بخاش (كان قيدَ الحياة حتى مطلع عام 1875)، وسنشير إلى أعمالهم لاحقًا. ولكنّنا نشير إلى أنّهم كانوا كلّهم من المسيحيين الحلبيين؛ وهو ما يجعل شهادتهم المتعلّقة بالحياة في المدينة أثناء الاضطرابات ذات أهمية خاصة في موضوع هذه الورقة.

16 من أجل نظرة شاملة إلى أوضاع المسيحيين في حلب ودمشق أثناء الفترة المملوكية، انظر: أندريه نصار في:
Mahmoud Haddad, Arnim Heinemann, John L. Meloz & Souad Slim (eds.), *Toward a Cultural History of the Mamluk Era*, Beiruter Texte und Studien, Vol.118 (Beirut: Ergon Verlag Würzburg, 2010), pp. 41 - 75.

17 كامل الغزي، **كتاب نهر الذهب في تاريخ حلب**، شوقي شعث ومحمود فاخوري (محققان) ط 2، ج 2 (حلب: دار القلم العربي، 1999)، ص 340؛ وانظر أيضًا: الأسدي، ص 245.

وبغضِّ النظر عن الطابع الأسطوري لتلك الحكاية، يوجد جانبان منها يمكن للمؤرخ تعرُّفهما في حلب العثمانية. أمّا الجانب الأول، فهو أنّ شهرة حلب وازدهارها، بوصفها إحدى الحواضر العثمانية، كانت قائمةً على التجارة وعلى موقعها التجاري المتوسط بين العالم الهندو - فارسي في الشرق وعالم البحر الأبيض المتوسط في الغرب، وأنّ المسيحيين أدّوا دورًا تجاريًا مُهمًّا في هذا الجانب؛ وسطاءَ، ومترجمين، ووكلاءَ، للعديد من أُسر الأعيان في المدينة[18].

وأمّا الجانب الآخر، فهو أنّ المدينة عرفت هجرةً مسيحيةً كبيرةً إليها في العقود التي تلَت الفتح العثماني، خصوصًا من موارنة جبل لبنان، وأرثوذكس سورية الداخلية، وأرمن سهل كيليكيا والأناضول. وقد أشار أندريه ريمون André Raymond الذي درس التوسع الجغرافي للمسيحيين في المدينة، بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، إلى الطابع الاستثنائي لازدهار الطوائف المسيحية في حلب. فالإحصاء الأول للمدينة عام 1537 يُشير إلى 161 وحدةً عائليةً مسيحيةً (5.4 % من سكان حلب)، في حين بلغ عدد المسيحيين في نهاية القرن التاسع عشر نحو عشرين ألفًا (20 % من سكان حلب).

وبحسب ريمون، فإنّ أهمّ ظاهرة ديموغرافية تخصُّ المسيحيين في حلب هي تراجع أقوى طائفة اجتماعيًا وسياسيًا، مقارنةً بالطائفة "المحمية" التي تشكل أقليةً[19]. فالوحدات العائلية الصغيرة، التي كانت تقطن الجزء الغربي من الضاحية الشمالية مطلعَ الفترة العثمانية، تمدَّدت بالتدريج في اتجاه الشرق، وحلَّت مكان السكان المسلمين. وأدّى الانسحاب الجزئي للمسلمين من هذا القسم الذي ينتمي إلى الضاحية الغربية إلى نشوء تجانس كبير وواضح لمصلحة المسيحيين في القسم الغربي من الضاحية المعروف باسم "الجديدة"، وإلى قيام أحياء مختلطة ومتجاورة في المناطق والأحياء التي تقهقر منها المسلمون. وفي هذه المناطق المختلطة تحديدًا، دافع السكان المسلمون عن جيرانهم المسيحيِّين أثناء حوادث 1850. في حين نُهِبَ حيّ الصليبة الذي يقع في أقصى غرب الضاحية الشمالية، والذي يقتصر سكانه اقتصارًا تامًّا على المسيحيين.

ظهرت الفوارق الدينية في الإمبراطورية العثمانية على نحوٍ واضح. وعلى غرار جميع الإمبراطوريات القديمة، لم يتَّسع الخيال السياسي لمفاهيم مثل المواطنة، أو الدستور، أو المساواة. فقد كانت الفوارق الاجتماعية والدينية أمرًا مُسلَّمًا به، وكان الحفاظ على التراتبية والامتيازات في منْح الألقاب، والمعاملات الضريبية، وقواعد اللباس، والسلوك، من بين المسائل التي لا تخضع لأيِّ نقاش؛ فلم تدفع تلك الفوارق إلى الشعور بالحاجة إلى أيِّ تغيير[20].

حدثت الصعوبات التي واجهت المسيحيين، طَوال القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع، بسبب انقساماتهم الداخلية أكثر من أيِّ شيء آخر[21]. فقد عَمِلت البعثات التبشيرية الكاثوليكية[22] المرافقة للجوالي الأوروبية التجارية المقيمة في المدينة على جذب أبناء الكنائس الأرثوذكسية إلى العقيدة الكاثوليكية، وعلى تشجيعهم على إعلان ولائهم للبابا في روما. ووجد عدد كثير من المتحولين إلى الكاثوليكية أنفسهم جزءًا من شبكة علاقات مع القناصل والتجار الأوروبيين الذين ضمنوا للملتحقين بهم امتيازات تجاريةً وحمايةً ضريبيةً واجتماعيةً في مواجهة الدولة العثمانية.

وفي عام 1724، وقع انشقاق رسمي بين المسيحيين في سورية، انقسمت بموجبه كلّ كنيسة محلية إلى فرع أرثوذكسي وآخر كاثوليكي[23]. ولم تتسامح الكنيسة الأرثوذكسية مع ما حصل إطلاقًا، وبقيت مئة عامٍ بعد ذلك تستعين ببطريركيتها اليونانية النافذة في إسطنبول للضغط على المتنقلين

18 لم يكن هذا النوع من الخدمات ليقتصر على الشركاء الأوروبيين، فقد أدار أفراد من أسرة دلال الكاثوليكية الشهيرة المصالح المالية والتجارية لأسرة إبراهيم باشا قطار آغاسي في إسطنبول، خلال نهاية القرن الثامن عشر. وعمل أفراد من عائلة عبود الكاثوليكية وسطاء في تجارة اللؤلؤ لبعض مشايخ البحرين.

19 أندريه ريمون، "طائفة في اتساع: مسيحيو حلب في العهد العثماني"، في: ريمون، ص 396 - 401.

20 أبراهام، ماركوس. **الشرق الأوسط عشية الحداثة: حلب في القرن الثامن عشر**، أيمن سيد درويش (مترجم)، (حلب: شعاع للنشر والعلوم، 2009)، ص 50 - 51.

21 يقول ماركوس: "فاق التعصب بين المسيحيين أنفسهم بكثير الاحتكاك السلبي بين المسلمين وغير المسلمين"، المرجع نفسه، ص 61.

22 لم يكد القرن السابع عشر ينتصف حتى كانت حلب تضمُّ أربع فرقٍ رهبانية تبشيرية كاثوليكية: الفرنسيسكان، واليسوعيين، والكبوشيين والكرمليت.

23 تُستثنى من ذلك الانقسام الكنيسة المارونية التي كانت ذات علاقة قديمة بروما، والتي حظيت في الوقت نفسه باعتراف الدولة العثمانية بها.

إلى الكاثوليكية في سورية. ونجحت بالفعل، أكثر من مرّة، في إبعاد الإكليروس الكاثوليكي المحلّي عن حلب، وإيقاع عدد من الغرامات المالية المؤلمة بأبناء الكنيسة الكاثوليكية عبْر استصدار فرمانات من السلطان العثماني، أو الضغط المباشر على الولاة.

ونشأ عن ذلك كلّه توتّر وصراع مرير بين الكنيستين أدّى إلى هجرة أعداد كثيرة من أبناء الطائفة الكاثوليكية إلى مصر ولبنان، خلال فترات مختلفة من القرن الثامن عشر[24]. وعلى الرغم من ذلك، يبدو أنّ الكاثوليكية عرفت نجاحًا وانتشارًا كبيرين وسط المسيحيين الحلبيين، وأصبح الكاثوليك مع نهاية القرن الثامن عشر يشكّلون أغلبية المسيحيين. ولم تتدخل السلطات العثمانية قطُّ في هذه الصراعات والنزاعات التي كانت تشمل أحيانًا الخلاف في ملكية بعض الكنائس، ماعدا في الأوقات التي يُطلب إليها ذلك.

وفي عام 1818، بلغ النزاع الكاثوليكي - الأرثوذكسي في حلب ذروةً دمويةً. ووصل إلى حلب في آذار/ مارس من هذا العام جراسيموس؛ المطران الجديد لكنيسة الروم الأرثوذكسية في المدينة، ومعه من إسطنبول فرمان وأوامر سلطانية واضحة نصّت على وجوب خضوع أبناء طائفة الروم في المدينة إلى سلطة البطريرك الأرثوذكسي في إسطنبول وممثله في المدينة؛ أي المطران جراسيموس. كما نصّت على منْع الزيارات التي كان يقوم بها الكهنة الأوروبيون إلى بيوت الروم الكاثوليك، ومنْع إجراء أيِّ صلوات داخل البيوت الخاصة.

احتجَّ الكاثوليك بشدة على هذه الإجراءات وحاولوا، في ما يبدو، الاعتداء على المطران جراسيموس يوم 17 نيسان/ أبريل 1818، أثناء قراءته الجهرية للفرمان السلطاني في دار المطرانية. فما كان منه إلا أنْ توجّه إلى قاضي المدينة وأخبره بأنّ الكاثوليك يسعون للتمرد والفوضى. وعزَّزت بعض الجموع الكاثوليكية التي تبعت المطران إلى دار المحكمة هذا الانطباع عند القاضي؛ فسارع إلى إعلام الوالي العثماني خورشيد باشا المقيم حينئذٍ في تكية الشيخ "أبو بكر" خارج الأسوار، بحدوث تمرُّد من كاثوليك المدينة. وكانت ردّة فعل خورشيد باشا صاعقةً؛ إذ أمر مباشرةً باعتقال عدد من الكاثوليك الذين كانوا قد تجمعوا عنده حول مبنى التكية للاحتجاج على مضمون الفرمان السلطاني وإعدامهم. فلقيَ أحد عشر كاثوليكيًّا مصرعهم تلك الليلة وهرب المئات من المدينة.

لم يكن هذا الأمر آخر فظائع هذا الوالي في حلب كما سنُبيّن ذلك لاحقًا، ولكنّه كان المرة الأولى التي تتدخل فيها السلطات العثمانية بهذه الدموية في الصراعات الداخلية للجماعة المسيحية. ولم يكن خورشيد باشا ينطلق من خلفية لاهوتية أو دينية في موقفه هذا بقدر ما كان يعمل على تعزيز السلطة المركزية، وضمان نفاذ أوامرها في الولايات، والمحافظة على الهدوء في هذه المدينة المضطربة[25].

أمَر الوالي العثماني الإكليروس الكاثوليكي بمغادرة حلب، فاختار وجهاء من الطائفة الكاثوليكية المغادرة طوعًا خوفًا من غضب خورشيد باشا. ولكن لم يَرُق أبناءَ المدينة من المسلمين قرارُ إبعاد الإكليروس الكاثوليكي وما تبعه. وجاءت الصعوبات الاقتصادية التي تلت انتفاضة 1819 - 1820 وزلزال 1822 المدمر؛ فدُفِع بالأعيان المسلمين للتدخل عند الدولة العثمانية في هذه المسألة، وقد لجأ أعيان المسلمين وعلماؤهم في أيلول/ سبتمبر عام 1823 إلى المحكمة الشرعية في حلب، وقدّموا عريضةً إلى القاضي شرحوا فيها فوائد النشاط التجاري لغير المسلمين في المدينة، وبخاصة في قطاع صناعة النسيج وتجارته، وشرحوا كيفية تطور الصراع بين الكاثوليك والأرثوذكس، ولاحظوا أنّ عدد الأُسر الأرثوذكسية لم يكن ليتجاوز الثلاثين أسرةً، في حين كان عدد الأسر الكاثوليكية 1500 أسرة (يتضمن عددهم الموارنة والسريان).

ثمّ إنَّهم أضافوا أنّ كارثة 1818 "المشؤومة" قد تسبَّبت برحيل عدد كثير منهم عن المدينة؛ ما أدّى إلى انخفاض عائدات الضرائب. وطلب وجهاء المسلمين من الدولة العمل على استدعاء الكاثوليك؛ فالكثيرون منهم بارعون في التجارة وسينفعون مدينتهم والمسلمين. وخلصوا إلى أنه على الدولة أن تستدعيَ الإكليروس المطرود، وتسمح للكاثوليك بإجراء شعائرهم بسلام وانفصال عن الأرثوذكس[26]. ولكن ينبغي ألّا نسيء، بأيّ حالٍ

24 ينبغي أن نؤكد أنّ التنافس التجاري بين الأرثوذكس والكاثوليك دخل حيّز التنافس الديني، فكان من شأن الإقصاء الديني أن يفتح المجال أمام المنافس التجاري.

25 بعث "خورشيد باشا في 23 نيسان/ أبريل 1818 إلى إسطنبول بتقريره في الحادثة. وقد وصف الباشا العثماني الكاثوليك بالمدينة بالـ "عنيدين"، وأخبر العاصمة بأنهم كانوا مصممين على التمرد ضدّ إرادة السلطان والبطريرك، وأنهم هاجموا مقرَّ سكن ممثل البطريرك في المدينة (المطران جراسيموس)، وأنه كان لا بدَّ من استخدام القوة لإنهاء تمرُّدهم وإعادة الهدوء إلى المدينة. للاستزادة، انظر:

Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism* (New York: Cambridge University Press, 2001), p. 105.

26 بشأن هذه العريضة، انظر:

Hidemitsu Kuroki, "The Orthodox-Catholic Clash in Aleppo in 1818", *Orient*, Vol. 29 (1993), pp. 11-12.

من الأحوال، فهْم هذه الإشارة. فقد شارك المسلمون المسيحيين في المنافع الاقتصادية وتراكمت خبرات طويلة، وأُسِّست شبكات تجارية بينهم تتجاوز الحدود الطائفية والعقدية.

وجاء عقْد الثلاثينيَّات من القرن التاسع عشر ليحمل وعودًا وآمالًا كبيرةً للجماعة المسيحية بوجهٍ عامٍّ، والكاثوليكية بوجهٍ خاصٍّ، غير أنّ ذلك لم يكن من دون بعض التحديات. أمّا من الناحية الإدارية، فقد تسامحت السلطات العثمانية مع الكنيسة الكاثوليكية، واعترفت بها تمامًا عام 1837 بوصفها واحدةً من الملل العثمانية. وأصدر السلطان محمود الثاني في هذا العام فرمانًا إلى مكسيموس مظلوم، البطريرك الكاثوليكي وابن مدينة حلب، منحه بموجبه صلاحية تنظيم الملكيين الكاثوليك في كلِّ سورية.

أمّا انفصال الملة واستقلالها الرسمي، فقد تأخر حتى كانون الثاني/ يناير عام 1848[27]. وقبل ذلك كانت جيوش إبراهيم باشا المصري قد فرضت في سورية، خلال الثلاثينيات، خريطةً جديدةً للعلاقة بين الدولة والسكان. وحابت الحكومة المصرية المسيحيين والجماعة الكاثوليكية محاباةً واضحةً في سورية، وغضَّت النظر تمامًا عن عمليات البناء والترميم للكنائس في حلب، ودمشق، ومدن أخرى[28]. ورحَّب المسيحيون عمومًا، في مناطق سورية، بإجراءات إبراهيم باشا المصري الدينية والاقتصادية التحررية، وبانفتاحه على الأوروبيين[29]. وفي الوقت نفسه، وجب على المسلمين المنضوين إلى الحُكم المصري (وهذه هي المرة الأولى) دفعُ ضريبة جديدة مباشرة إلى الحكومة هي "الفردة"[30]، كما كان عليهم رَدْفُ الجيش المصري بعناصر من أبنائهم بعد أن أدخل إبراهيم باشا إلى سورية التجنيد الإجباري[31].

وأمّا من الناحية الاقتصادية، فقد أصبحت تجارة الإمبراطورية في هذا العقد أشدّ ارتباطًا بأوروبا، واستطاعت الأقلية المسيحية تحسين موقعها الاقتصادي من خلال اشتغالها بالسمسرة. كما حصل عدد كثير من التجار الكاثوليك في المدينة من السلطات العثمانية على لقب "تجار أوروبا"[32]. وتمكَّنوا، بموجب هذا الامتياز، من الحصول على معاملة تفضيلية في المسائل التجارية، شبيهة بتلك التي لدى الأوروبيين في الإمبراطورية.

---

27 نظر الكاثوليك إلى هذا التاريخ على أنه تتويج لجهد وتضحيات جمَّة كانوا قد بذلوها طَوال قرن ونصف القرن. وحين عاد البطريركُ مظلوم إلى حلب، في آب/ أغسطس 1849، للاحتفال بهذه المناسبة، بعد أعوام من المنفى، لم يكتفوا بقرْع أجراس كنائسهم واستعراض الصلبان والأيقونات في المدينة وشوارعها، بل أطلقوا النار في الهواء تعبيرًا عن فرحهم، انظر وصف دخول البطريرك مظلوم إلى حلب في مذكرات ابن أخيه توما مظلوم، **البطريرك مكسيموس الثالث مظلوم (1779 - 1833 -1855): سنوه الأخيرة (1848 - 1855)**، الأب إلياس أندراوس البولسي (محقق) سلسلة وثائق تاريخية للكرسي الملكي الأنطاكي، المجلد الأول (حريصا: مطبعة القديس بولس، 1926)، ص 51 - 55.
ويعتقد ماسترز أنّ موكب مظلوم قد صدم المسلمين، ويكشف عن صدور أمرٍ من إسطنبول إلى الوالي في حلب، بعد أسابيع من الحادثة، بجمع كلّ الأسلحة النارية في المدينة، انظر:
Masters, "The 1850 Events..", p. 17.
وقد يكون من الصعب اقتراح علاقة سببية مباشرة بين موكب "مظلوم" وحوادث عام 1850، بخاصة أنّ الفارق الزمني بين الحدثين 14 شهرًا. وعلى الرغم من ذلك، أتَّفق مع ماسترز في أنّ الموكب كان استفزازيًّا.

28 تعود إلى هذه الحقبة أيضًا المحاولات الأولى لبناء كنائس خارج الأحياء "المسيحية" في المدينة؛ مثل كنيسة القديس جاورجيوس في حيّ الشرعسوس في حلب. ولم يُكتب لبعض هذه المحاولات النجاح، كما كان الأمر في القدس مثلًا، انظر: مظلوم، ص 40 - 41.

29 من أجل بعض التفاوت في مواقف المسيحيين من حكومة إبراهيم باشا المصري، انظر:
Masters, *Christians and Jews*, p. 136.

30 تنتمي الفردة إلى نظام الضرائب المباشرة، وقد أنشأتها الحكومة المصرية في سورية، ثمّ ظلَّت السلطات العثمانية تفرضها بعد عودتها إلى سورية، وكان الحلبيون قد أطلقوا عليها اسم "ويركو" (من التركية vergü). ونشير إلى أنّه يوجد في المصادر شيء من عدم الوضوح، أو الخلط، بينها وبين ضريبة "الإعانة" التي كانت تُفرض على الأحياء. والمهمّ في هذا السياق هو القيمة المرتفعة لهذه الضريبة؛ ذلك أنّها تراوحت بين 30 و500 قرش (بحسب الحالة الاجتماعية والاقتصادية للفرد)، انظر:
Abdul-Karim Rafeq, "Injustice and Complaint (Ẓulm wa-Shikāyet) in Mid-Nineteenth-Century Syria (The Case of the I'āna Tax)", in Markus Köhbach, Gisela Prochazka-Eisl & Claudia Römer (eds.), *Acta Viennensia Ottomanica*, pp., 293 - 301.
ويرى ماسترز أنّ الضريبة الوحيدة التي كانت سابقًا قد سُجِّلت بوصفها مسؤوليةً فرديةً هي الجزية، ومن ثمَّة ربّما يكون بدا للمسلمين أنّ الدولة العثمانية، بفرضها هذا النوع من الضرائب، تخلَّت عن التمييز بين المسلمين وغير المسلمين، انظر:
Masters, "The 1850 Events..", p. 13.

31 أدَّى فرْض التجنيد الإجباري في مناطق سورية إلى هرب مئات الشبان من مدنهم وقراهم، انظر:
Masters, *Christians and Jews*, p. 135.
ويخبرنا نعوم بخاش أنّ أحد أبناء أصدقائه المسلمين في حلب قد اختبأ عنده أربعة أيام هربًا من حملات "تمسيك للإسلام" من أجل تجنيد شبان المدينة، انظر: **أخبار حلب كما كتبها نعوم بخاش في دفاتر الجمعية، 1840 - 1846**، يوسف قوشاقجي (محقق)، ج 1 (حلب: مطبعة الإحسان، 1985). ص 36.

32 كانت الدولة العثمانية، بمنحها المسيحيين هذه الامتيازات التجارية في الإمبراطورية، تأمل أن تنتهيَ علاقات التجار المسيحيين الزُّبُنية بالتجار الأوروبيين، وأن تكسب ولاء هؤلاء إلى صفها. وفي حادثة حلب عام 1850، كانت الجموع الغاضبة حريصةً على قتل اثنين على الأقل من هؤلاء التجار هما نعمة الله حمصي ويوسف قصاب.

قادت هذه التغييرات في الفرص التجارية إلى بروز عدد من رجال الأعمال الكاثوليك الذين تخصصوا بالتجارة مع أوروبا. وكان حيّ الصليبة المركز الاقتصادي والاجتماعي الذي قطنته هذه الطبقة من رجال الأعمال[33]، إضافةً إلى أنّه الحي الذي يضمُّ الكنائس حتى أنّه أضحى، منذ بداية القرن التاسع عشر، نقطةَ دخولٍ للتأثيرات الثقافية الأوروبية.

ويرصد ماسترز Masters في يوميات نعوم بخاش إشارات إلى الرقص، واللباس، والتربية، والمفردات الغربية التي كانت يختبرها المسيحيون بتلهف. ويرى أنّ الأمر تجاوز الاستعراض السطحي للثقافة، ليشمل الولاء السياسي أيضًا[34]. والطريف، واللافت للانتباه أيضًا، أنّ الأديب والصحافي اللبناني خليل الخوري (1836-1907) عندما أراد أن يسخر من المحاكاة السطحية لبعض القيم والعادات الغربية في روايته **وَي. إذن لست بإفرنجي** التي نشرها ضمن حلقات في جريدة **حديقة الأخبار**، اختار هذا الحي خلفيةً لشخوصه وحوادث روايته[35].

ماذا جرى في حلب خريف عام 1850؟

مسرد كرونولوجي للحوادث[36]

وصلت الأوامر من إسطنبول إلى الوالي مصطفى ظريف باشا، في أيلول/ سبتمبر عام 1850، بفرض ضريبة الفردة على جميع سكان حلب من الذكور البالغين، والبدء بإجراء القرعة العسكرية بين الذكور المسلمين لاختيار بضع مئات من أهالي المدينة والريف للتجنيد في الجيش العثماني الجديد. لكن لم تَرُق هذه الإجراءات الجديدة، بطبيعة الحال، سكانَ المدينة الذين انتظروا حلول فترة عيد الأضحى لكي يتحركوا.

وتُجمع المصادر التي بحوزتنا اليوم على أنّ سكان أحياء الضاحية الشرقية[37]؛ مثل باب النيرب[38]، وقرلق[39]، وبنقوسة[40]، وبقايا الفرقة الانكشارية المحلية، هم الذين تحركوا في الليلة السادسة عشرة من تشرين الأول/ أكتوبر، وطلبوا من "زعيمهم" المتسلم السابق وملتزم الضرائب في حلب عبد الله بك بابنسي العملَ عند الوالي والأعيان على إلغاء الضريبة الجديدة والقرعة العسكرية، واقترحوا عليه الهجوم على الأحياء المسيحية الواقعة إلى الغرب.

---

33 ينبغي ألّا تحجب الثروات الهائلة التي تراكمت في حيّ الصليبة حقيقةً مُفادها أنّ القسم الأعظم من المسيحيين كانوا من الفقراء. فإذا أخذنا دفاتر الجزية الخاصة بعام 1849 مؤشرًا دالًا على الأوضاع الاقتصادية للمسيحيين في المدينة، نستطيع أن نتبيَّن أنّ 154 مسيحيًّا فقط صُنِّفوا في خانة الأغنياء (كانوا يدفعون 60 قرشًا)، و1262 صُنِّفوا في الخانة "وسط" (كانوا يدفعون 30 قرشًا)، في حين صُنِّف 2259 في خانة الفقراء (كانوا يدفعون 15 قرشًا)، انظر:

Masters, *Christians and Jews*, p .144.

34 Masters, "The 1850 Events..", p. 16.

35 خليل الخوري، **وَي. إذن لست بإفرنجي: الرواية العربية الأولى الرائدة (1859)**، شربل داغر (محقق)، (بيروت: دار الفارابي، 2009).

36 في هذا السياق، نعتمد في سرد الحوادث الرواية المنسوبة إلى مطران الموارنة بولس أروتين الذي عاصر هذه الحوادث في حلب، انظر: **أهم حوادث حلب في النصف الأول من القرن التاسع عشر**، نقلًا عن مفكرة مخطوطة للمطران بولس أروتين أسقف حلب الماروني (1788 - 1850)، بولس قرألي (محقق)، (القاهرة: المطبعة السورية، 1927)، ص 79 - 98، وانظر: الغزي، كتاب نهر الذهب، ج 3، 281 - 292. ونعتمد أيضًا روايتين معاصرتين مجهولتي التأليف، يتضح من سياقهما أنّ مؤلِّفيْها كانا من مسيحيِّي المدينة، وهما منشورتان في ملاحق المرجع:

Krimsti, *Die Unruhen von 1850*.

37 سجّلت وثيقة عثمانية أسماء 395 شخصًا، بحسب أماكن إقامتهم، كانوا قد تورطوا في أعمال النهب يومي 16 و17 تشرين الأول/ أكتوبر. وكان أكثر من 200 شخص منهم أتوا من الأحياء الشرقية، وأكثر من 50 شخصًا من الأحياء المتناثرة غربَ أسوار المدينة؛ مثل المشارقة، والكلاسة، والمعادي. في حين كان 32 منهم من القرى المحيطة بحلب، انظر هذه الوثيقة في:
Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İ. MVL. 214/ 7085.
وكانت أحياء الضاحية الشرقية في حلب تشكّل صلة الوصل بالعالم الريفي، كما كانت معقلًا للجسم الانكشاري في المدينة ونقطة انطلاق لكلّ اضطرابات القرن التاسع عشر.

38 يقع شرقَ المدينة، وهو الحي الذي يجاور أحد بوابات حلب المندثرة التي كانت تسمَّى "باب النيرب"، والذي كان مركزًا مهمًّا لأبناء الريف والقبائل البدوية المتحالفة تجاريًّا وعسكريًّا مع انكشارية حلب. ويقول خير الدين الأسدي، في موسوعته، في هذا الحيّ: "وأهل هذا الحي فيهم صلفٌ وعنجهيةٌ واعتزازٌ، ويسمون حيَّهم بالعاصمة"، ص 19 - 20.

39 تقع شرقَ الضاحية الشمالية للمدينة. ويقول الأسدي: "وسُمِّي الحيّ بقرلق: تركية بمعنى 'المثلجة'، حيث إنّ أهل هذا الحي كانوا من تجار الثلج. كما أنّ معظمهم كان يزاول القصابة"، المرجع نفسه، ص 183 - 184.

40 تقع أيضًا شرقَ الضاحية الشمالية. وفي أصل تسمية بنقوسة ومعناها، انظر المرجع نفسه، ص 46 - 50.

تنصَّل البابنسي من الحشود المتجمعة أمام بيته وحرص على أن يبدوَ غير راضٍ عمّا يجري. وغادرت الجموع الغاضبة منزله، واتجهت إلى داخل المدينة محاولةً لقاء الوالي العثماني وبعض الأعيان لِعَرْضِ احتجاجاتها أمامهم وهي تصيح: "عسكر ما منعطي، فردة ما مندفع". واقتحمت هذه الجموع جامع الخسروية الواقع عند أقدام قلعة حلب، ونهبت الأسلحة التي كانت فيه منذ أيام الحكم المصري في حلب (1831 - 1840).

عادت الجموع في تلك الليلة إلى الضاحية الشمالية خارج الأسوار، وبدأت بنهب الأحياء المختلطة الواقعة في غرب الضاحية التي يُشكِّل المسيحيون فيها أغلبيةً. وارتبطت عملية النهب بتحطيم الممتلكات، والاعتداء بالضرب المبرّح على المسيحيين، ووقعت حوادث اغتصاب وقتْل كثيرة. ولم تدخل الجموع في الليلة الأولى حيَّ الصليبة الذي يقعُ في أقصى غرب الضاحية الشمالية، والذي تقعُ فيه كنائس المسيحيِّين، على الرغم من أنه كان على مرمَى حجرٍ منها. كما أنها لم تهاجم كنيسة القديس جاورجيوس الكاثوليكية في حيّ الشرعسوس، وهي الكنيسة الوحيدة الواقعة خارج حيّ الصليبة. وفي المقابل، تدخَّل السكان المسلمون في الأحياء المختلطة لإيقاف عمليات النهب والاعتداء في أحيائهم.

كان الوالي العثماني مصطفى ظريف باشا في وضع صعب جدًّا، فالأعداد القليلة للحامية العثمانية في المدينة لم تترك له سوى الانسحاب إلى قشلة الشيخ يبرق[41] الحصينة في شمال المدينة. كما بدا الأعيان وأبناء الأُسر الثرية الذين أداروا شؤون المدينة التجارية والاجتماعية فترةً طويلةً عاجزين عن مواجهة الجموع الغاضبة. فأسرعوا إلى الالتحاق بالوالي العثماني في الثكنة العسكرية؛ لأنهم أصبحوا هدفًا للجموع الغاضبة. وكان أبناء المدينة يشعرون، عمومًا، بأنّ الأعيان قد خذلوهم ولم يستطيعوا إلغاء إجراءات العاصمة التعسفية. وفَهِمَ الجميع أنّ المدينة أصبحت خارج سيطرة الإدارة العثمانية، وأنّ المتمردين في الأيام المقبلة سوف تكون لهم الكلمة الأخيرة.

في الليلة السابعة عشرة من تشرين الأول/ أكتوبر، أخذ الهجوم على المسيحيين بُعدًا مختلفًا، واقتصر الهجوم على حيّ الصليبة، ونُهِبَ نهبًا تامًّا، وأُحرقت فيه كنيستان، إحداهما قديمة؛ وهي للسريان الكاثوليك، والأخرى حديثة (بُنِيت في الفترة المصرية)؛ وهي للروم الكاثوليك[42]. علاوةً على ذلك، أحرق المتنفضون عددًا من دور السَّكن الخاصة بالإكليروس المسيحي، وشنُّوا في تلك الليلة غارةً على حيّ الشرعسوس الذي يقع وسط الضاحية الشمالية الغربية للمدينة، وأحرقوا كنيسة القديس جاورجيوس (بُنِيت في الفترة المصرية أيضًا).

في تلك الليلة، وقعت كذلك حوادثُ قتلٍ تركَّزت، على نحوٍ أساسي، في التجار الكبار، وفي الإكليروس الكاثوليكي. وفي ما يبدو، لم تتجاوز حالات القتل خلال ليلتين عشرين حادثةً. وعلى الرغم من ذلك تظلُّ ملاحظة جان كلود دايفيد Jean-Claude David، في تعليقه على هذه الحوادث، دقيقةً؛ إذ يقول: "إنّ الاعتداء ضدّ المسيحيين جاء منضبطًا على نحوٍ لافتٍ للنظر. فالنهب كان منهجيًّا وعنيفًا، إنما من دون نيَّة في التعرض إلى حياة الناس"[43].

في المقابل كانت التكلفة المالية لهذه الغارة عاليةً جدًّا؛ إذ قُدِّرت الخسائر المادية للمسيحيين من جرَّاء النهب وإحراق الكنائس خلال الليلتين المذكورتين في وثيقة عثمانية بأكثر من 30 ألف كيس، منها أكثر من 12 ألف كيس لطائفة الروم الكاثوليكية[44]. وكان ملتزم الضرائب عبد الله البابنسي مدينًا للخزانة العثمانية بمبلغ 4000 كيس، فحاول ترهيب قاطني حيّ الصليبة وتجّاره، ملوِّحًا بأنّ ما حدث في الليلة السادسة عشرة خارج حيِّهم قد يحدث في حيِّهم، إن هم لم يسعفوه في أزمته المادية.

من جهة أخرى، كان البابنسي قلقًا وهو يرقب انحطاط مركزه والخطر المحدق بوظيفة ملتزم الضرائب والعشور التي كان يشغلها في ولاية حلب؛ نتيجةً لإلغاء الالتزام وإقرار النظام الضريبي المباشر الذي أخذت الدولة العثمانية بتطبيقه في الولايات. وضغط الوالي العثماني مصطفى ظريف باشا

41 هي الثكنة العسكرية التي أنشأها إبراهيم باشا، والتي تخترق بشكلها المستطيل الضاحية الشمالية من جهة الشرق، والتي تُعرف اليوم بثكنة هنانو.

42 من الصعب معرفة السبب الذي جعل الجموع الغاضبة تُعفي من هذه "العقوبة" أربع كنائس أخرى في الحي؛ اثنتين منها للأرمن الأرثوذكس، وواحدة للموارنة، وواحدة للروم الأرثوذكس.

43 جان كلود دايفيد، "حلب: من العاصمة العثمانية إلى المدينة السورية"، مجلة **المستقبل العربي**، السنة 36، العدد 415 (أيلول/ سبتمبر 2013)، ص 101.

44 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İ. DH. 226/ 13493.

ونشير إلى أنّ جميع عائدات الجزية في حلب الخاصة بعام 1849 لم تتجاوز 112.800 قرشًا؛ أي نحو 226 كيسًا، انظر:

Kuroki, "The 1850 Aleppo Disturbance..", p. 228.



على البابنسي لدفع المستحقات المترتبة عليه وهدَّده بمصادرة أملاكه[45]. وفي ما يبدو، استغل البابنسي الاستياء العامّ لفقراء الأحياء الشرقية من الضريبة الجديدة والتجنيد؛ لتحريكِ قاعدته وهزِّ الأمن في المدينة، وإحراج السلطات العثمانية أمام الأوروبيين بالضغط على المسيحيين.

لم يمسَّ المنتفضون الكنائس وحيّ الصليبة في الليلة الأولى، على عكس ما حدث في الليلة التالية عندما رفض الوجهاء الكاثوليك في حيّ الصليبة هذا الابتزاز، ولم يلتفتوا إلى مشكلات جيرانهم المسلمين في الضاحية الشرقية، ولم يستطع عبد الله البابنسي "ضبط" درجة العنف ومداه خلال هاتين الليلتين فحسب، بل نجح في إيقافه تمامًا خلال الأيام التي تلته[46]. وأجبر الأعيانُ والقناصلُ الأوروبيون الوالي العثماني على قبول التفاوض مع أبناء الضاحية الشرقية؛ ما أسفر، خلال ثلاثة أيام، عن اتفاق بين الطرفين.

لقد حَفِظَ الأرشيف العثماني في إسطنبول الوثيقة التي تتضمن الشروط التي قبل المنتفضون الصلح على أساسها، وهي مهمّة جدًّا لموضوعنا هذا[47]. وهذه الوثيقة ثنائية اللغة؛ إذ جرى تسجيل الشروط باللغة العربية أوّلًا، ثمّ أُتبعت بالترجمة العثمانية، وهي تُفتتح بطلبٍ مُفاده عدم تطبيق التجنيد والقرعة العسكرية، وقد ورد فيها كذلك طلبٌ مُقتضاه أن يكون المتسلم "ابن بلد". وتعود الوثيقة ثانيةً إلى موضوع التجنيد وتُحدِّد الخطوات الواجب اتباعها لطلب إلغائه؛ من خلال القول: "وبعد تشريف أفندينا وجناب الأعيان الكرام إلى البلد واستقرارهم في أماكنهم أن يعملو مضبطة بموجب ختومة الجميع بعدم أخذ النظام ويعطو هذه المضبطة إلى عبداه بك فهو يجمعنا ويرينا إياها ونحن نرسلها عن يد القناصل"[48].

أقسم المنتفضون على التزام هذه الشروط، وعلى إغاثة السلطان بالمال، والعيال، في حال تعرضه لحرب ما. ولكنَّهم في الوقت نفسه، جددوا رفضهم لفكرة التجنيد النظامي. وفي حين يوحي الصوْغ والقَسم أنّ الأمر مقصور على ذلك، يستدرك المنتفضون أمرين آخرين؛ أوّلهما جعْل ضريبة على الأملاك بدلًا من ضريبة الفردة الشخصية[49]، وثانيهما ماثل في القول "ناقوس لا يدقّ، وصليب لا يرفع. وجوار ومماليك عند النصارى والقناصل لا يستخدموا، والذي عندهم يطلقوهم. ويلزمو أدبهم مع المسلمين حتى يأمنو بعد ذلك على أنفسهم والله على ما نقول وكيل"[50].

لم يبقَ للوالي العثماني مصطفى ظريف باشا والأعيان، في تلك الأوضاع، إلا استدعاء "ابن البلد" عبد الله البابنسي إلى قشلة الشيخ يبرق، وتعيينه قائم مقام، وطلب منه العمل على استعادة الأمن في المدينة، على أن يكاتب الأعيانُ إسطنبول من أجل العفو عن المنتفضين، وعلى أن يجريَ كلّ ذلك بضمانة قناصل أوروبا في المدينة.

نجح عبد الله البابنسي في فرض النظام على المدينة مرَّةً أخرى، وقدَّم نفسه للجميع على أنه لا يمكن الاستغناء عنه. وعلى الرغم من وجود الوالي العثماني، بدا أنّه هو ورجاله الذين يحكمون المدينة؛ على النحو الذي كانت عليه الأمور مطلعَ القرن التاسع عشر حين سيطر الانكشاريون على المدينة، وهو الأمر الذي كان يتعارض مع التصورات والتطلعات العثمانية المركزية الجديدة. فاستغل ظريف باشا فترة الهدوء لإخبار العاصمة بما حدث، واستدعى قوات عثمانيةً من كلس وديار بكر، ومن المدن القريبة، وكان عددها قد بلغ ثمانية آلاف شخص.

استكمل مصطفى باشا استعداداته، مطلعَ تشرين الثاني/ نوفمبر، مع وصول تعزيزات عثمانية مدرَّبة ومزوَّدة بمدفعية إنكليزية حديثة. وفي الثاني من تشرين الثاني/ نوفمبر، أصبح الوالي العثماني في وضْع يسمح له بمطالبة المنتفضين بتسليم جميع الأسلحة التي في حوزتهم. لكنّ المدينة رفضت طلب الوالي، وبدا واضحًا أنها اختارت المواجهة مع الجيش العثماني الحديث معتمدةً على دعم قبائل عنزة البدوية، وعوَّلت المدينة كثيرًا على

---

45 Ibid., p. 226 -227;

وانظر أيضًا: الغزي، ج 3، ص 287، 289.

ويلوم المطران أروتين الروم الكاثوليك في حيّ الصليبة على عدم تداركهم الموقف على غرار اليهود الذين أرسلوا "مبلغًا من الدراهم" إلى البابنسي ليصدَّ الضرر عنهم، انظر كتابه ص 81.

46 Kuroki, "The 1850 Aleppo Disturbance..", p. 230.

47 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İ. DH. 222 /13185.

48 نلاحظ أهمّية الدور والصدقيّة اللذين كان القناصل الأوروبيون يحظون بهما في حلب عند مختلف الأطراف، في حين أنّ القناصل الأوروبيين في حادثة جدة عام 1858، ومذبحة دمشق عام 1860، كانوا هدفًا للجموع الغاضبة، وكان بعضهم ضمن القتلى.

49 هي الضريبة التي كانت تُعرف بـ "الترابية".

50 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İ. DH. 222 /13185.

تدخل البدو. وإن كان لنا أن نصدّق في هذا السّياق أحد المسيحيين المعاصرين للحوادث، فإنّ بعض سكان المدينة كان يعتقد أنّ السلطان عبد المجيد هو سلطان الأتراك وليس سلطان العرب؛ لذلك عيَّن المنتفضون أمير عنزة المسمَّى دهام "ملكًا" عليهم.

وتوجه عبد الله بابنسي، في الخامس من تشرين الثاني/ نوفمبر، مع عدد من مختاري محالِّ الأحياء الثائرة إلى القشلة لإبلاغ الوالي العثماني بعدم قدرتهم على جمع الأسلحة من الثوار. فما كان من مصطفى باشا إلّا أن قام بإجراءات اعتقال واسعة. وكان هذا بمنزلة إعلانٍ للحرب من جهة السلطات العثمانية. وانضمَّت إلى الأحياء الثائرة أعداد كبيرة من البدو بقيادة دهام أمير عنزة[51]. ولكن لم تكن ثمَّة أيّ فرصة، بالنسبة إلى المنتفضين، بشأن مواجهة المدفعية الحديثة والجيش العثماني النظامي المدرَّب.

قصف مصطفى باشا، على مدار اليومين التاليين، الأحياءَ المتمردةَ في المدينة التي تقع شرقَ الضاحية الشمالية وجنوب شرق القشلة. ثمّ دفع بالجيش العثماني إلى هذه الأحياء وسمح له بنهبها وإحراقها عن آخرها، وطُورِد كلّ من يشتبه في وجود علاقة له بأعمال النهب والقتل والاشتباك مع الجيش العثماني[52]، وكان الردُّ العثماني عنيفًا جدًّا؛ إذ قتل خلال تلك الأيام الثلاثة نحو 3000[53] من أبناء المدينة، كما أنّ السلطات العثمانية فرضت غرامات ماليةً هائلةً على المسلمين في تلك المدينة؛ من أجل تعويض المسيحيين ما نُهِبَ منهم، وإعادة تعمير الكنائس المحترقة. وأُرسل عبد الله البابنسي وزعماء التمرد الآخرين إلى إسطنبول للتحقيق معهم. لكنّ البابنسي لن يصل إلى العاصمة العثمانية؛ لأنّه سيلقى حتفه في طريقه إليها.

بدا واضحًا أنّ حلب، عام 1850، شكَّلت تحدِّيًا كبيرًا للدولة العثمانية تجاه السياسة والرأي العامّ الأوروبي، في مدى جديتها في تطبيق الإصلاحات التي أخذتها على عاتقها في خط غول خانه. وما ردُّها العنيف على تمرُّد المدينة بتلك الطريقة إلا دليلٌ على الطريقة التي نظرت بها إلى الحوادث. ولم يكن هدف الدولة الوحيد هو إنقاذ المسيحيين، بل كان صدقيَّتها، وقدرتها على فرض الضرائب، والتجنيد الإجباري[54]، والتصرف على غرار الدول الحديثة التي تَفِي بالتزاماتها إزاء الأوروبيين. فقد سارعت إلى إجراء القرعة العسكرية كما ساقت الأسرى إلى التجنيد، وعادت وجنَّدت عددًا كثيرًا من الحلبيين عشية حرب القرم[55].

العنف في حلب قبل عام 1850

في ما يلي جزء من حوارٍ دارَ في حضور نعوم بخاش، بعد وصول أخبار أولى مفادها تحرُّك أبناء الضاحية الشرقية في اليوم الأول "للقومة":

"- إنّ البلد قامت ونيتهم سودة ومرادهم قتل النصارى.

- هذا شي عمره ما صار، فقط مرادهم النهيبة فهذا يمكن، روق بالك"[56].

51 لم تكن هذه المرة الأولى، ولن تكون الأخيرة التي سيصطدم بها دهام (توفي عام 1871) بالدولة العثمانية، وفي ما يتعلّق بنشاطه في القرن التاسع عشر، انظر:
Norman N. Lewis, *Nomads and Settlers in Syria and Jordan, 1800-1980*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), p. 25 - 31.

52 يبدو أنّ الذين شاركوا في القتال ضدّ القوات العثمانية، في تشرين الثاني/ نوفمبر 1850، أتوا على نحوٍ حصريٍّ من الأحياء الشرقية والقرى المجاورة للمدينة، انظر:
Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İ .DH. 225/ 13432.

ويبدو أنّ كثيرًا من الذين "تجرؤوا على القيام بالحرب" أُخِذوا للخدمة العسكرية التي كانت قد أقرتها الدولة، انظر:
Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İ. DH. 225/ 13483.

53 أشار التقرير الرسمي العثماني إلى مقتل 3400 شخص من المتمردين و27 جنديًّا عثمانيًّا، انظر:
Masters, *Christians and Jews*, p. 161.

54 تعود محاولات الدولة العثمانية الأولى فرْض التجنيد على حلب إلى عام 1826، مباشرةً بعد تصفية الانكشاريِّين في إسطنبول. وفي ذلك الوقت كان التجنيد، كما هو الشأن عام 1850، جزءًا من التصورات الخاصة بتحديث الدولة، ووسيلةً لإخضاع المدن المتمردة، انظر:
Hakan Erdem, "Recruitment for the ‘Victorious Soldiers of Muhammad’in the Arab Provinces, 1826-1828", in I. Gershoni, H. Erdem & U. Woköck (eds.), *Histories of the Modern Middle East - New Directions* (Boulder/ London: Lynne Rienner, 2002), p. 189 - 206.

55 الغزي، ج 3، ص 296.

56 بخاش، ج 2، الدفتر الثالث، ص 205.

إنّ عبارة "هذا شي عمره ما صار" تدلُّ على أنّ قائلها يعرف طبيعة ما يحدث إذا ما "قامت" البلد، أو ما يمكن أن يحدث وحدوده؛ أي "النهيبة". ولم تكن "القومات" بالأمر الطارئ على الحلبيين. وكان نعوم بخاش ومعاصروه واعين أنّه حصل توتُّر وتغيرات في مدينتهم منذ الجيلين السابقين، وأنّ المدينة خرجت عن سيطرة إسطنبول أكثر من مرّة، منذ الربع الأخير من القرن الثامن عشر، وأنّها سقطت ضحية "القسوة الهوجاء للسياسة"[57]. وقد كان العنف بالنسبة إلى أبناء المدينة، في حال عَسْفِ السلطة، إمكانيةً متاحةً دائمًا، وطقسًا ختاميًّا لإخفاق عملية التفاوض مع السلطة واستنزاف كلّ الطرائق "الشرعية" الأخرى.

بقيت الحياة السياسية في حلب طَوال الفترة العثمانية، هادئةً بوجهٍ عامٍّ، واستطاعت السلطة العثمانية بسْط نفوذها على المدينة دائمًا. ولم تظهر في حلب أيُّ سلالة محلِّية حاكمة في القرن الثامن عشر، وذلك على خلاف معظم مُدن سورية وفلسطين وأجزائها[58]. إضافةً إلى ذلك، لم يحاول أحد أن يشكِّك في شرعية الحكم العثماني. ثمَّ بدأ كلّ شيء يتغيَّر في منتصف القرن الثامن عشر. وكانت البداية مع انهيار الطرق التجارية الفارسية وتجارة الحرير الإيراني، بسبب الحروب والاضطرابات الداخلية؛ إذ فقد التجار الحلبيون البضائع التي درَّت عليهم أرباحًا عظيمةً طَوال قرون عديدة.

إلى جانب ذلك، ظهرت في هذه الفترة مشكلات تتعلق بالمواد الغذائية وإنتاج الحبوب. وكانت تقلبات المناخ، والأوبئة التي ضربت سورية، إضافةً إلى انعدام الأمن في الأرياف، وراء هذه المشكلات[59]. وارتبطت هذه الأوضاع كلُّها ببداية سلسلة الحروب الروسية - العثمانية، وحاجة الخزينة العثمانية الملحَّة إلى أموال الضرائب والمحاصيل الزراعية لتمويل جيشها وإطعامه. ولم يتردَّد الولاة العثمانيون في هذه الفترة في فرض ضرائب قاسية لتمويل خزانة الحرب في إسطنبول، وتمويل أفراد الحامية العسكرية التي كانت ترافقهم وترافق حاشيتهم الخاصة أيضًا.

من جهة أخرى، استطاعت مجموعتان شبه عسكريتين (تتكوَّنان من الأشراف والانكشاريِّين) استغلال هذه الفوضى لتنظيم السكان خلْفهما، ومحاولة أداء دور سياسي واقتصادي. وغالبًا ما وقفت إحدى هاتين المجموعتين، أو كلتاهما، إلى جانب أبناء المدينة؛ من أجل فرْض شروط أفضل للتفاوض، أو حتى طرْد ممثِّل السلطة العثمانية من المدينة مثلما نرى ذلك لاحقًا. وفي الوقت نفسه، عمد زعماء مجموعات الطموحات الكبيرة إلى سياسات احتكارية للحبوب والمواد الغذائية، الأمر الذي انعكس على الأوضاع انعكاسًا كارثيًّا. علاوةً على ذلك، دخلت المجموعتان أحيانًا في صراعات مفتوحة في شوارع المدينة، على نحوِ ما حصل عام 1797، وارتبطت بأعمال نهبٍ وتحطيمٍ للممتلكات وترويعٍ لأبناء المدينة.

يمكن اعتماد عام 1770 تاريخًا لبدء الاضطرابات وتدهور السلطة العثمانية في المدينة[60]، وسلسلة الأزمات التي لن تنتهيَ حتى الانفجار الذي وقع عام 1850. وفي هذه الحقبة، قاد الأشراف في حلب الانتفاضات الأُولى؛ إذ ينقل قناصل أوروبا في حلب أنّ متسلِّم المدينة هرب برفقة الأعيان، عام 1770، خوفًا من غضب الجموع التي اتهمتهم بعرقلة وصول الحبوب إلى المدينة، وأنّ تلك الجموع لم تقبل بعودة أولئك الهاربين إلى المدينة قبل تأمين الحبوب، وخفْض رسوم المحاكم وأجورها في المدينة[61]. ولن تهدأ المدينة تمامًا إلا مع دخول الجيوش العثمانية المتوجهة إلى قتال علي بك المصري[62].

وفي عام 1775 بارك القاضي والمفتي والعلماء في حلب تحرُّك الانكشاريين لإخراج الوالي العثماني علي باشا من المدينة بالقوة[63]. وقد عدَّد يوسف عبود الحلبي المعاصر للحوادث مظالم هذا الوالي ضدّ المسيحيين، الأعيان، من البازركانيِّين والانكشاريِّين، ومحاولات ابتزازه للأموال. كما نقل عبود، وهو

57 ماركوس، ص 106 - 122.

58 حاولت عائلة إبراهيم قطار آغاسي الاضطلاع بهذا الدور عند انعطافة القرن (1790 - 1805)، لكنها سرعان ما اصطدمت بمقاومة عنيفة من المدينة وبطْش الدولة العثمانية (في مطلع القرن التاسع عشر) بطبقة الأعيان، سواء كان ذلك في الإمبراطورية بوجه عامٍّ، أو في المدينة بوجه خاصٍّ. بشأن هذه العائلة وصراعاتها، انظر:
Lewis Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land* (London: John Murray, 1822), p. 649 - 652.

59 في ما يتعلَّق بالصعوبات المختلفة التي عانتها المدينة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، انظر: ماركوس، ص 147 - 184.

60 في هذا العام أيضًا، بدأ التاجر الكاثوليكي الحلبي يوسف عبود تدوين حوادث المدينة المهمَّة؛ من اضطراباتٍ وثوراتٍ، إضافةً إلى مرض الطاعون، وسوء الأحوال الجوية، ونقْص المواد الغذائية وارتفاع أسعارها، وذلك حتى عام 1805، انظر كتابه: **حوادث حلب اليومية: 1771 - 1805 المرتاد في تاريخ حلب وبغداد**، فواز محمود الفواز (محقق)، (حلب: شعاع للنشر والعلوم، 2006).

61 Bodman, p. 108 - 109.

62 عبود، ص 71 - 78.

63 المرجع نفسه، ص 98 - 104.



المتحمس للانكشاريين ولـ "أهل البلدة"، المراحل التي جرى من خلالها طرْد الوالي العثماني؛ إذ بدأ الأمر بعقْد اجتماع عند قاضي المدينة، وجرى عرْض الشكوى وإحضار الشهود، وطلب المفتي والعلماء إذنًا في إخراج الوالي من المدينة. فأرسل القاضي إلى السراي الحكومي القريب من القلعة وفدًا يضمُّ علماء ممثلين "عن لسان الشرع وأهل البلدة قاطبةً أنه يأمرك الشرع الشريف بأن تخرج من البلد قبل أن يقوم العام عليك ويخرجوك بعد انكسار شأنك"[64].

لكنّ علي باشا رفض مطالب أهل البلدة واحتجّ بأنه حاكم للمدينة وفق فرمان سلطاني. فتأكد القاضي حينئذٍ أنّ هذا الوالي "عصى الشرع"، وأفتى بـ "إخراجه قهرًا واغتصابًا"، وأمر بإبطال الآذان وإغلاق الأسواق وأبواب المدينة، في وقت عمل فيه الانكشاريون على محاصرة السراي والتمترس وراء المآذن والمواضع العالية ، وأفرغوا الأسواق القريبة من البضائع لئلَّا تتضرَّر في حال حصول حريق. ولم يجد علي باشا، بعد بضعة أيام، بُدًّا من مغادرة المدينة وتسليمها إلى الانكشاريين ريثما تبعث إليها إسطنبول واليًا جديدًا. وتكرَّر السيناريو نفسه تقريبًا عام 1784 مع الوالي عبدي باشا[65].

ويصف عبود المرارة والشعور بالظلم الذي تسبب به هذا الوالي، وتضامن أبناء المدينة في الوقوف ضدَّه من خلال قوله: "داروا الينكجارية على القواس والدكاكين والأسواق والخانات وسكّروا الجميع، وقام العام جميعه ومضت وجوه القوم إلى القاضي والعلما وطلبوا منهم رفع الباشا لأنه رجل ظالم سافك الدما بغير حقّ مجرّم المسلمين والنصارى متعدي حقوق الشريعة"[66].

وفي الحالتين، حافظ المتنفضون على حياة الوالي العثماني؛ إذ جرى إخراجهما من السراي ومرافقتهما بحضور الأعيان والعلماء إلى خارج المدينة لضمان سلامتهما. وحتى الحملات الانتقامية لملاحقة "العوانية" وقتلهم، جرت السيطرة عليها بسرعة، ووُضعت تحت رقابة القاضي[67]. ولم يجْرِ التعرُّض للمسيحيين، أو الكنائس، على الرغم من الفوضى التي حلَّت بالمدينة. ويذكر عبود، على سبيل المثال، أنّ المسيحيين أنفسهم لجؤوا إلى القاضي، بعد إخراج علي باشا من المدينة؛ لتخليصهم من غرامة كبيرة حاول الوالي الجديد أن يفرضها عليهم[68]. كما امتدح عبود انضباط الانكشاريين والطريقة التي أداروا بها المدينة بعد إخراج عبدي باشا. وكان المسيحيون قد موَّلوا "الإدارة" الانكشارية الجديدة في المدينة عن طيب خاطر، ووصف عبود مبلغ الألف قرش الذي دفعه المسيحيون بأنه "إكرامية"[69].

أمّا الاضطراب الكبير الثالث، فقد وقع في حلب عام 1797، في ظلّ سيطرة الانكشاريِّين على المدينة، وسعي إبراهيم قطار آغاسي - وهو ملتزمٌ محليٌّ ذو مطامح جامحة تدعمه بعض العائلات النافذة في حلب وإسطنبول - للتخلص منهم. ولم يكن في المدينة آنئذٍ أيُّ ممثِّل للسلطة العثمانية. وتُعرف هذه الحادثة في التواريخ والذاكرة المحلية في حلب باسم "حادثة الأطروش"، نسبةً إلى جامع الأطروش الذي يقع عند سفح قلعة حلب الشهيرة[70].

انفجر العنف في ذلك العام بطريقة لم يسبق لها مثيل، ولا يُعرف بالضبط سبب ما حدث. ويلمح عبود في تاريخه إلى أنّ إبراهيم قطار آغاسي هو الذي دفع بفريق من الأشراف إلى الاصطدام بالانكشاريِّين واستفزازهم، بل المبادرة بقتل عددٍ منهم، وحينئذٍ توجه الانكشاريون إلى المفتي لطلب الإذن في الرد على اعتداء الأشراف، فكان لهم ذلك. فتحصَّن الأشراف في جامع الأطروش، لكنّ الانكشاريِّين لم يتردَّدوا في اقتحام الجامع وقتلهم.

64 عبود، ص 71 - 78.

65 المرجع نفسه، ص 132 - 142.

66 المرجع نفسه، ص 136.

67 انظر في القول: "التمسوا من الشرع أنه يخرج منادي ينادي على روس الجميع أنه إذا مسكوا أحد من العوانية لا أحد يمد يده عليه إلا بالشريعة"، المرجع نفسه، ص 140.

68 المرجع نفسه، ص 107 - 108.

69 المرجع نفسه، ص 143.

70 الواقع أنّ "حادثة الأطروش" كانت بدايةً لمجموعة من الصدامات التي امتدت نحو عامٍ، وأنّها لم تكن حادثةً منفصلةً كما صورها الغزي في كتابه **نهر الذهب**، المرجع نفسه، ص 283 - 287، ص 292 - 294.

بعد هذه الحادثة، انفلت العنف من عقاله؛ إذ استعانت مختلف الأطراف بقبائل التركمان والبدو. وتحوَّل الاقتتال بين الطرفين إلى غارات نهْب طالت بيوت المسلمين والمسيحيين خارج الأسوار في الضاحية الشمالية. واتُّخِذت المنازل متاريسَ للمقاتلين، وثُقِبت الجُدُر لإطلاق النار منها[71]. ولم تهدأ الأوضاع إلا مع دخول القوات العثمانية المتوجهة لقتال الفرنسيين في مصر إلى حلب، وتعيين إبراهيم قطار آغاسي واليًا على المدينة، وطَرْد جميع القادة الانكشاريين منها. ووقَع القتال في قلْب الأحياء المختلطة، وعلى مقربة من حيّ الصليبة. وعلى الرغم من ذلك لم تُستغلّ الفوضى من أجل التعرض للكنائس أو المسيحيين[72].

وفي عام 1804 بالغ الوالي محمد إبراهيم قطار آغاسي، الابن الأكبر لإبراهيم، في فرض الضرائب واحتكار المواد الغذائية. ومرةً أخرى، استطاعت المدينة أن تتحرك ككتلة واحدة وتجبره على مغادرة حلب. وكانت التكلفة هذه المرة قاسيةً. واستطاع محمد قطار آغاسي التحصُّن بتكية "أبو بكر" التي تقع في أقصى شمال المدينة، وقصف المدينة بالمدفعية (وهي المرة الأولى في تاريخ حلب)، في محاولة لكبح المتمردين. غير أنّ المتنفضين تمكّنوا في نهاية الأمر، بعد عمليات كرٍّ وفرٍّ، من إخراجه من المدينة هو وقواته الألبانية[73]. وحكم الانكشاريون حلب في الأعوام السبعة التالية. وفي هذه الأثناء، بدأت الدولة العثمانية تستعيد شيئًا من عافيتها وتعمل بعض الإصلاحات، بالتخلص من الانكشاريين والأعيان في الأقاليم. وتولى جبّان باشا عام 1813 نفيَ بعض القادة الانكشاريين عن المدينة، وإعدام بعضهم الآخر فيها[74]، ولكنّ الأمر مع خورشيد باشا سيأخذ بُعدًا جديدًا.

كان خورشيد باشا الذي ذكرناه في حادثة إعدام أحد عشر كاثوليكيًّا، قد وصل إلى حلب بوصفه واليًا جديدًا عام 1817، حاملًا تطلعات إسطنبول الجديدة المتمثِّلة باستعادة السيطرة على الولايات التي ابتعدت، درجةً ما أو أخرى، عن المركز خلال القرن الثامن عشر. وكان خورشيد باشا منذ بداية القرن التاسع عشر واليًا للسلطة العثمانية في كلّ الأطراف المهدّدة بالانفصال عن جسم الإمبراطورية. فقد أُرسل بعد الحملة الفرنسية إلى الإسكندرية عام 1801 للمساهمة في إعادة السلطة العثمانية، وأصبح عام 1804 حاكمًا لمصر، بديلًا من سلطة محمد علي الصاعدة. كما أنه عمل وزيرًا أعظم في الفترة 1812 – 1815، قاد خلالها حملات عسكريةً في البوسنة. وعندما اندلعت الثورة اليونانية عام 1821، كان خورشيد باشا حاكم المورة التي ربّما جرى قتْله فيها أثناء إحدى المعارك التي خاضها[75].

بناءً على ذلك، ينبغي أن تُفهم وظيفة الوالي التي شغلها خورشيد باشا في حلب، في الفترة 1817 – 1820، ضمن هذا السياق؛ إذ أُنيطَ به وضْع حدّ للفوضى في المدينة وإعادتها، نهائيًّا، لسيطرة الدولة. وفي تشرين الأول/ أكتوبر عام 1819، فرَض على الحلبيين ضريبة "الصليان" التي كان يريد من خلالها تمويل بعض المشاريع المائية في المدينة. ولم يَمُرَّ الاحتجاج على هذه الضريبة بالقنوات التقليدية للمدينة، عبر القاضي والمفتي، بل انفجر العنف انفجارًا فجائيًّا، من دون أيِّ مقدمات، من مختلف الأطراف[76]. وبادرت مجموعة من الأهالي بالهجوم على أماكن إقامة الجنود الألبان في المدينة، وقد كانوا يشكِّلون الحامية العثمانية في حلب، وقتلت عددًا كثيرًا منهم. كما هاجمت مجموعة أخرى السراي والصراف والمتسلم.

لم يَدَعْ خورشيد باشا الذي كان في ذلك الوقت خارج المدينة إمكانًا لأيِّ فرصة للتفاوض؛ إذ بدأ بقصف المدينة بالمدافع طَوال مئة يوم تقريبًا. ويُعدُّ هذا الشكل الفجائي من العنف سمةً مميِّزةً لحوادث 1850 أيضًا. ولم يكن مصطفى ظريف باشا ليتردد في فِعل الأمر نفسه، لو توافرت له القوة الكافية في تشرين الأول/ أكتوبر 1850. فقد كان عليه، كما رأينا، انتظار وصول التعزيزات والمدفعية الحديثة ليدكَّ المدينة.

---

71 المرجع نفسه، ص 287.

72 يذكر عبود أنّ المسيحيين استجاروا بالانكشاريِّين لحماية بيوتهم من السرقة، "فنقلوا لهم متاعهم على ظهورهم إلى بنقوسة ولم يضيع لهم شي"، ص 287.

73 بشأن أعمال هذا الوالي والثورة ضدَّه، انظر المرجع نفسه، ص 318 - 323.

74 في إجراءات هذا الوالي ضدَّ الانكشاريين، انظر: الغزي، ج 3، ص 247 - 249.

75 أبراهام كوبليان، **ثورة الحلبيين على الوالي خورشيد باشا العثماني 1819 - 1820: يوميات المطران أبراهام كوبليان**، بطرس مراياتي ومهران ميناسيان (محققان)، (حلب: منشورات مطرانية الأرمن الكاثوليك، 2008)، ص 57 - 58.

76 ترك المطرانان أروتين وكوبليان، وهما معاصران للحوادث، وصفًا مؤثِّرًا متعاطفًا مع المنتفضين، سجَّلا من خلاله على مدار مئة يوم (يومًا إثر يوم) مجريات تلك الحوادث، انظر كتاب أروتين، ص 36 – 60؛ وانظر أيضًا كتاب كوبليان ص 73 – 172.

في هذا السِّياق، لا يمكن فهم هول العنف العثماني إلا من خلال رغبة الدولة في استعادة سلطتها من الأعيان والفرق شبه العسكرية. وبعد سقوط القذيفة الأولى، وقفت المدينة بجميع أطيافها ضدّ خورشيد باشا. وينقل مطران الأرمن الكاثوليك كوبليان صيحة أحد المسلمين الحلبيِّين المتفائلين بهزيمة خورشيد باشا: "يا أمَّة عيسى، يا أمَّة موسى، يا أمَّة محمد، يا أهل حلب، اصبروا تسعة عشر يومًا، بعد هذه المدة حلب تصير قدح لبن ويصير فرح"[77]. ولكنّ نبوءة ذلك الحلبي لم تتحقّق، ومرةً أخرى بطشت السلطة العثمانية بأهل المدينة، وفرضت عليهم غرامات قاسيةً. وقد شارك المسيحيون في حوادث هذه الانتفاضة، حتى أنّ الشاعر نصر الله الطرابلسي نظَم للمقاتلين قصائد حماسيةً، كما أشار كوبليان بفخرٍ إلى بعض أبناء طائفته الذين شاركوا "أهل البلد" في القتال[78].

لم تكن هذه هي المرة الأولى التي يشارك فيها المسيحيون في هذا النوع من الاضطرابات. ففي عام 1775 أشار بعض القناصل الأوروبيين إلى مشاركة بعض المسيحيين واليهود في حصار علي باشا[79]. وفي انتفاضة 1804 - 1805، بدا الرحالة الألماني أولريش ياسبر سيتزين Ulrich Gasper Seetzen مُفاجَأً؛ بسبب مشاركة مسلحين مسيحيين في القتال ضدّ قوات الوالي محمد إبراهيم قطار آغاسي[80]. ولكن تظلّ أسئلة مطروحة في هذا السياق؛ إذ كيف جرى الخروج عن تقاليد المدينة عام 1850؟ ولماذا جرى ذلك؟ وهل توافقت الدولة العثمانية، في أعين أبناء المدينة المسلمين، مع النخبة المالية التجارية الكاثوليكية الصاعدة في إصلاحاتها الجديدة؟

يرى كلٌّ من شيلشر وماسترز أنّ التجّار والسماسرة الكاثوليك في حيّ باب توما بدمشق، وحيّ الصليبة بحلب، عزلوا أنفسهم عن الرابطة الاجتماعية والمطالبية لأبناء مدينتهم، واختاروا فصل أنفسهم عن جيرانهم[81]. وقد بدا هذا الأمر واضحًا عام 1850، من خلال موقف سكان الأحياء المختلطة من جيرانهم المسيحيين.

من جهة أخرى، يكشف الإحصاء السكاني الذي أجرته السلطات العثمانية في حلب، قبل عام من حادثة 1850، خريطة التوزع المسيحي في المدينة. وتبوح هذه الخريطة بشيء من نيّات المنتفضين، وبالشرخ الاقتصادي الاجتماعي الحاصل حينئذٍ[82]. وقد ذكرنا في سردنا للحوادث أنّ الهجوم ليلتي 16 و17 تشرين الأول/ أكتوبر قد انحصر في الأحياء المسيحية الواقعة في الجهة الغربية من الضاحية الشمالية. لكن ألم يكن في سائر أحياء المدينة، سكّان مسيحيون أيضًا؟

إذا نظرنا في الإحصاء العثماني الذي ذكرناه، وهو الذي يشتمل على عدد الخانات (أي الوحدات السكنية)، وعلى عدد الذكور البالغين[83] في كلّ حيّ، أمكننا أن نلاحظ، على سبيل المثال، وجود أكثر من 70 خانةً للمسيحيين يعيش داخلها أكثر من 260 شخصًا (الذكور فقط) في الأحياء الملاصقة لحيّ جلوم الكبرى داخل الأسوار. فهذه هي الحال في حيّ تسكنه أغلبيّة مسلمة، لم نعرف أنّ سكانها قد شاركوا في النهب أو القتال ضدّ الجيش العثماني. لكن كيف يكون الأمر إذا نظرنا إلى الأحياء التي أتى منها المنتفضون أنفسهم؟

---

77 المرجع نفسه، ص 160.

78 بشأن دَوْرِ المسيحيين في هذه الحوادث، انظر:
Feras Krimsti, "Gesellschaftliche Konfigurationen während des Aufstands 1819/20 in Aleppo nach den Aufzeichnungen des armenisch-katholischen Bischofs Abraham Kubilyan", *Der Islam,* Vol. 88, no.1 (2011), p. 139 - 143.

79 Bodman, p. 113.

80 Ulrich Gasper Seetzen, *Tagebuch des Aufenthalts in Aleppo 1803-1805*, Judith Zepter in cooperation with Carsten Walbiner (Zürich/ New York: Olms- Verlag, 2011), p. 131.

81 شيلشر، ص 37، وانظر أيضًا: ماسترز، ص 17.

82 جداول هذا الإحصاء محفوظة في:
Başbakanlık Osmanlı Arşivi, NFS. d. 03726.

83 كان الهدف من إجراء ذلك الإحصاء تحديد عدد الذكور الذين يُمكن إخضاعهم للقرعة العسكرية أو للضرائب المختلفة. وبناءً على هذا، ينبغي مضاعفة عدد السكان المذكور في الوثيقة لمعرفة عددهم الإجمالي على نحوٍ تقريبيٍّ.



لقد سجَّل الإحصاء العثماني وجود أقلية مسيحية صغيرة في الأحياء الشرقية للضاحية الشمالية (14 خانةً و109 أشخاص ذكور بالغين)[84]. وكان من الأجدر بالمنتفضين - لو كانت دوافعهم دينيةً - أن يستهلُّوا غارتهم بالهجوم على جيرانهم المسيحيين قبل أن ينتقلوا إلى أقصى الغرب من الضاحية. وفي الواقع، لم يَجْرِ التعرض للمسيحيين إطلاقًا، أو لبيوتهم في هذه المناطق التي حافظ السكان فيها على الحد الأدنى من التضامن (داخل الأسوار والضاحية الشرقية).

وحتى في الضاحية الغربية نفسها دافع السكان المسلمون في الأجزاء المختلطة عن جيرانهم المسيحيين. فقد اختبأ نعوم بخاش، مثلًا، عند جاره مصطفى سكيف[85]، وحرص على أن يدوّن في يومياته تاريخ وفاة "قدور الناطور أبو إبراهيم مسلم، هذا في قومة البلد حما نعوم سالم وأخوه من الغارة"[86]. أمّا بطريرك السريان الكاثوليك بطرس جروة الذي تعرَّض لضرب مبرّح، فقد ذكر في تقريره المتعلّق بالحادثة الذي أرسله إلى روما، أنَّ أحد مسلمي المدينة أنقذه من الموت، وأخذه إلى منزله، وأحضر له طبيبًا، وأبقاه عنده ثلاثة أيام، ثمّ أرسله إلى القنصل الفرنسي[87].

خاتمة

"هذي ديار البطريك تجدَّدت	وغدت لـكلّ تُقًى وفضلٍ موضعَا
بعد احتراق وقته ولَّى فـــــإنْ	أرخت فقُل وقتٌ مضى لن يرجعَا"[88]

تلك هي وصية فرنسيس مراش عام 1859 للذين يريدون أن يؤرخوا للحادثة، وقد تركها منقوشةً على إيوان بطريركية الروم الكاثوليكية التي أُعيد بناؤها بعد حريق عام 1850. وإنّ النظرة المتفائلة بأنّ وقت الحرائق قد "ولَّى" و"لن يرجعَا"، تعكس التفاؤل الذي أشاعه خط همايون شريف 1856، وسائر التنظيمات العثمانية. وليس ذلك في ما يخصُّ العلاقات بين أبناء الديانات المختلفة فحسب، بل بين الدولة العثمانية والمجتمع بأكمله، وفي ما يخصُّ تغليب "التمدن" على "التوحش" أيضًا.

لقد عبَّر ذلك التفاؤل عن نفسه بانخراط مجموعة من الكاثوليك الحلبيين في الحركة الأدبية والصحافية في المدينة، بوصفه مساهمةً أساسيةً في حركة النهضة العربية البارزة في ذلك الوقت[89]. ومع ذلك، لا يُمكن إغفال التحولات التي طرأت على الوعي العامّ للجماعات المختلفة في بلاد الشام مع حملة إبراهيم باشا المصري، والإصلاحات الضريبية والإدارية العثمانية التي تلتها.

لقد تقرَّب إبراهيم باشا إلى الأوروبيين، وأدخل سياسات "دولاتية" في مجال فرْض الضرائب والتجنيد الإجباري، والضغط على الأعيان وأبناء العائلات الكبيرة. وأنشأ مجالس محليةً لها صفة تمثيلية للمسلمين، والمسيحيين، واليهود؛ بهدف إدارة شؤون المدن. وعندما عادت الدولة العثمانية إلى بلاد الشام، مطلعَ الأربعينيات من القرن التاسع عشر، بدا أنها تريد أن تستأنف الإجراءات المصرية غير الشعبية التي كانت قد أشعلت عددًا من الثورات ضدّ المصريين. ولكن ينبغي الانتباه إلى أنّ طموحات التحديث العثماني في هذه المرحلة اقتصرت على الجوانب الإدارية والتنظيمية؛ مثل إنشاء

---

84 يذكر المطران ناوفيطوس أدلبي أرقامًا أكبر من هذه الأرقام؛ ذلك أنّ عدد عائلات الروم الكاثوليكية في هذا الجزء من المدينة قد بلغ "55 عائلةً، عدد أنفارها 250". واللافت للنظر أنّ هذه العائلات تعرَّضت بيوتها للنهب والحرق على يد الجيش العثماني الذي أُطلقت يده في الأحياء الشرقية بعد هزيمة أبناء هذه الأحياء. في حين أنّ جيرانهم المسلمين، ليلتي 16 و17 تشرين الأول/ أكتوبر، لم يتعرضوا لهم إطلاقًا، انظر كتابه: **أساقفة الروم الملكيين في حلب في العصر الحديث** (حلب: مطبعة الإحسان، 1983)، ص 302.

85 بخاش، ص 289.

86 المرجع نفسه، ص 249.

87 رسالة البطريرك جروة، وهي محفوظة في مجمع انتشار الإيمان بروما، ضمن الرمز "SC Siri, Vol. 17: 294".

88 فرنسيس مراش، **الأعمال الكاملة**، محمد جمال باروت (محقق)، المجلد 7 (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2007)، ص 531.

89 بشأن الحياة الفكرية في حلب (في النصف الثاني من القرن التاسع عشر) ودراسة أهمّ أعلام هذه المرحلة ونصوصها، انظر: جمال باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب دراسة ومختارات**، سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية، المجلد 17 (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1994).

مجالس تمثيلية[90] للمساعدة في إدارة الولايات. إضافةً إلى ذلك، يمكن تلخيص مبادئ الإصلاح العثماني خلال فترة خطّ غولخانة في نقاط ثلاثٍ هي: عدالة النظام الجبائي، وسلامة الأملاك، وحرية التصرف فيها[91].

لقد جاءت هذه الإجراءات مقترنةً بنموّ النفوذ الأوروبي الاقتصادي والعسكري في الدولة العثمانية، وبتحسين الأقلية المسيحية لموقعها الاقتصادي والاجتماعي في مدن كثيرة. وكانت الكنائس الحديثة والكبيرة التي شُيِّدت أثناء الفترة المصرية رمزًا لهذا الصعود، وتعبيرًا معماريًّا مرئيًا عن الفضاء الجديد الذي يريد المسيحيون أن يتحركوا فيه، في وقتٍ كانت فيه السياسات العثمانية تزعزع "النظام القديم" ورموزه في المدينة[92]. وقد تصدَّع التضامن الداخلي في المدينة بين الجماعات المختلفة، من دون أن تغيّر قوّة الاحتجاج وجهتها الاجتماعية والاقتصادية. وقَدَّمَ المتنفضون عام 1850 إلغاء الجندية والضريبة الجديدة شرطًا لإيقاف تمرُّدهم. واستطاعت الدولة العثمانية أن تفرض الجندية. في حين بقيت ضريبة الفردة موضوعًا لغضب المسلمين في المدينة.

وبعد عامين من الحوادث، بقيَ مطلب المنتفضين، المتمثِّل بتحويل ضريبة الفردة إلى ضريبة على الأملاك، عاملَ توتُّرٍ أساسي في المدينة. ويخبرنا نعوم بخاش الذي عاصر هذه الحوادث أنّ "أهل البلد قاموا يقتلوا الشيخ العبجي لأجل إنه ما أراد أن الفردة تكون على التراب بل على الرقاب"[93]. وهذه المرة، أذعنت السلطات العثمانية، وألغت الفردة، وأقرّت بدلًا منها ضريبة الأملاك، الأمر الذي لم يعجب الأعيان وأبناء العائلات الكبيرة؛ ما دفعهم عام 1853 إلى المطالبة بإعادة الفردة: "فتجمعوا الإسلام عده وافرة وراحوا للصرايا وقدموا عرض حالات بأن لا يريدوا الفردة بل الترابية والملاكة يدفعوها[94] وخاف الباشا والأعيان من أهل البلد"[95].

يُبرز الخلاف في تلك الضريبة حقيقة الصراع في المدينة، كما يبرز الصعوبات التي ظلّت تواجه الدولة العثمانية مع أبناء العائلات الأغنياء وذوي النفوذ الذين لا يريدون التخلي بسهولة عن امتيازاتهم. ويصعب العثور على أيّ أثرٍ لعداوة مستحكمة بين المسيحيين والمسلمين في حلب العثمانية، ولا يمكن لقرينة "العداء الديني" - في فهم التاريخ - أن تفسّر شيئًا، أو أن تكون أداةً تحليليةً، كما لا يمكن أن يكون لقرينة "التسامح" ذلك. و"الذي تراه وتستقرئه في تاريخ الحلبيين أنهم كانوا إذا جاعوا قاموا، وإذا ظُلموا ثاروا، وتأبى نفوسهم أن ترضى به وأن تقيم عليه"[96].



90 يُعَدُّ المجلس واحدًا من أهمّ مشروعات التنظيمات العثمانية في مرحلتها الباكرة. فقد أقرّت التنظيمات صلاحيات واسعةً للمجلس تتجاوز سلطة والي المدينة نفسه. ويشير المستشرق الروسي قسطنطين بازيلي، في إحدى مذكراته المرفوعة إلى موسكو، إلى أنّ أحد أسباب إخفاق تصدِّي السلطة العثمانية في حلب لحادثة عام 1850 هو رفضُ أعضاء المجلس (وهم مسلمون) منْحَ الوالي العثماني والسلطة العسكرية صلاحيات التحرك ضدّ العصيان، انظر: **سوريا ولبنان وفلسطين في النصف الأول من القرن التاسع عشر: مذكرات رحالة، تقارير علمية واقتصادية ووثائق قنصلية وسياسية وعسكرية**، ريجنكوف وسميليانسكايا (محرران)، يوسف عطا الله (مترجم)، (بيروت: دار النهار، 1993)، ص 418.
ومن المثير للانتباه أنّ أحد الكاثوليك في حلب قد أوّل التنظيمات الخيرية بأنها وضع سلطة مجلس الشورى في المدينة فوق سلطة الوالي. فعندما أرادت الدولة العثمانية عام 1852 أن تُعيد للوالي سلطته السابقة، ظنّ نعوم بخاش أنّ الدولة أبطلت التنظيمات كلّها، انظر في القول: "الباشا يكون أعلى من الشورة والشورة تنتظره لا هو ينتظرها هكذا كأنه بطلت ترتيبات الخيرية وتنظيماتها"، بخاش، ص 311.

91 دومينيك شوفالييه، **مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا**، منى عبد الله عاقوري (مترجمة)، ط 2 (بيروت: دار النهار، 2001)، ص 328.

92 يرى جان كلود دايفيد أنّ سلوك النخبة المسيحية في المدينة بدا للمسلمين "إهانةً للفقر والظروف المزرية للحياة اليومية لدى الأغلبية، بما فيه بعض المسيحيين. كما أنّ رفضهم دفع إتاوة للمشاغبين جعلهم حلفاء السلطة العثمانية ومسؤولين عن تلك التغيرات التي لا يجوز قبولها"، انظر مقالته ص 101.

93 بخاش، ص 280 - 281، ص 284 - 285.

94 أيْ فليدفع أصحاب الأملاك هذه الضريبة.

95 بخاش، ص 312.

96 محمد راغب الطباخ، **أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**، ج 3 (حلب: المطبعة العلمية، 1925)، ص 440.



قائمة المصادر والمراجع

الوثائق

- رسالة البطريرك جروة، مجمع انتشار الإيمان بروما، الرمز "SC Siri, vol. 17: 294".

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İ .DH. 225/ 13432.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İ. DH. 222 /13185.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İ. DH. 225/ 13483.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İ. DH. 226/ 13493.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İ. MVL. 214/ 7085.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, NFS. d. 03726.

المراجع العربية

- أبراهام، كوبليان. **ثورة الحلبيين على الوالي خورشيد باشا العثماني 1819 - 1820: يوميات المطران أبراهام كوبليان**، بطرس مراياتي ومهران ميناسيان (محققان)، حلب: منشورات مطرانية الأرمن الكاثوليك، 2008.
- أدلبي، ناوفيطوس. **أساقفة الروم الملكيين في حلب في العصر الحديث**، حلب: مطبعة الإحسان، 1983.
- الأسدي، خير الدين. **موسوعة حلب المقارنة**، محمد كمال (محقق)، حلب: جامعة حلب، 1987.
- أهم حوادث حلب في النصف الأول من القرن التاسع عشر، نقلًا عن مفكرة مخطوطة للمطران بولس أروتين أسقف حلب الماروني (1788 - 1850)، بولس قرألي (محقق)، القاهرة: المطبعة السورية، 1927.
- باروت، جمال. **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب دراسة ومختارات**، سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1994.
- بخاش، نعوم. **أخبار حلب كما كتبها نعوم بخاش في دفاتر الجمعية، 1840 - 1846**، يوسف قوشاقجي (محقق)، حلب: مطبعة الإحسان، 1985.
- الخوري، خليل. **وَي. إذن لست بإفرنجي: الرواية العربية الأولى الرائدة (1859)**، شربل داغر (محقق)، بيروت: دار الفارابي، 2009.
- دايفيد، جان كلود. "حلب: من العاصمة العثمانية إلى المدينة السورية"، مجلة **المستقبل العربي**، السنة 36، العدد 415، أيلول/ سبتمبر 2013.
- رافق، عبد الكريم. **العرب والعثمانيون 1516 - 1916**، ط 2، دمشق: مطابع ألف باء - الأديب، 1993.
- ريمون، أندريه. **المدينة العربية حلب في العصر العثماني من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر**، ملكة أبيض (مترجمة)، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2007.
- **سوريا ولبنان وفلسطين في النصف الأول من القرن التاسع عشر: مذكرات رحالة، تقارير علمية واقتصادية ووثائق قنصلية وسياسية وعسكرية**، ريجنكوف وسميليانسكايا (محرران)، يوسف عطا الله (مترجم)، بيروت: دار النهار، 1993.
- شوفالييه، دومينيك. **مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا**، منى عبد الله عاقوري (مترجمة)، ط 2، بيروت: دار النهار، 2001.
- شيلشر، ليندا. **دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**، عمرو الملاح ودينا الملاح (مترجمان)، دمشق: مطبعة دار الجمهورية، 1998.

- الطباخ، محمد راغب. **أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**، حلب: المطبعة العلمية، 1925.
- عبود، يوسف. **حوادث حلب اليومية: 1771-1805 المرتاد في تاريخ حلب وبغداد**، فواز محمود الفواز (محقق)، حلب: شعاع للنشر والعلوم، 2006.
- **العلاقات بين المسلمين والمسيحيين في بلاد الشام خلال المرحلة العثمانية (من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر ميلادي)، معطيات وثائق المحكمة الشرعية في مدن: حلب، بيروت، دمشق، طرابلس**، بيروت: مطبعة أنيس التجارية، 2005.
- الغزي، كامل. **كتاب نهر الذهب في تاريخ حلب**، شوقي شعث ومحمود فاخوري (محققان) ط 2، حلب: دار القلم العربي، 1999.
- ماركوس، أبراهام. **الشرق الأوسط عشية الحداثة: حلب في القرن الثامن عشر**، أيمن سيد درويش (مترجم)، حلب: شعاع للنشر والعلوم، 2009.
- مراش، فرنسيس. **الأعمال الكاملة**، محمد جمال باروت (محقق)، دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2007.
- مظلوم، توما. **البطريرك مكسيموس الثالث مظلوم (1779 - 1833 1855-): سنوه الأخيرة (1848 - 1855)**، الأب إلياس أندراوس البولسي (محقق) سلسلة وثائق تاريخية للكرسي الملكي الأنطاكي، حريصا: مطبعة القديس بولس، 1926.
- المقدسي، أسامة. **ثقافة الطائفية: الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر تحت الحكم العثماني**، ثائر ديب (مترجم)، بيروت: دار الآداب، 2005.

المراجع الأجنبية

- *Acta Viennensia Ottomanica. Akten des 13. CIEPO-Symposiums*, Wien: Institut für Orientalistik, 1999.
- Bodman, Herbert L. *Political Factions in Aleppo. 1760-1826*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1963.
- Braude, Benjamin & Lewis, Bernard (eds.). *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, New York: Holmes & Meir Publications, 1982.
- Burckhardt, Eleni Gara. et al. (eds.). *Popular Protest and Political Participation in The Ottoman Empire, Studies in Honor of Suraiya Faroqhi*, Istanbul: İstanbul Bilgi University Press, 2011.
- Gershoni, I. et al. (eds.). *Histories of the Modern Middle East - New Directions*, Boulder/ London: Lynne Rienner, 2002.
- Haddad, Mahmoud. et al. (eds.). *Toward a Cultural History of the Mamluk Era*, Beirut: Ergon Verlag Würzburg, 2010.
- Reilly, James A. “Inter-Confessional Relations in Nineteenth-Century Syria: Damascus, Homs and Hama compared”, *Islam and Christian-Muslim Relations,* vol. 7, no. 2, 1996.
- Krimsti, Feras. “Gesellschaftliche Konfigurationen während des Aufstands 1819/20 in Aleppo nach den Aufzeichnungen des armenisch-katholischen Bischofs Abraham Kubilyan”, *Der Islam,* vol. 88, no.1, 2011.
- ---------------- *Die Unruhen von 1850 in Aleppo: Gewalt im urbanen Raum*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2014.
- Kuroki, Hidemitsu. “The Orthodox-Catholic Clash in Aleppo in 1818”, *Orient*, vol. 29, 1993.
- Lewis, Lewis. *Travels in Syria and the Holy Land*, London: John Murray, 1822.
- Ma’oz, Moshe. *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840 - 1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society*, Oxford: Clarendon P, 1968.
- ----------------“Syrian Urban Politics in the Tanzimat Period Between 1840 and 1861”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* vol. 29, no. 2 (1966).



- Masters, Bruce. “The 1850 Events in Aleppo: An Aftershock of Syria’s Incorporation into the Capitalist World System”, *International Journal of Middle East Studies,* vol. 22, 1990.
- ---------------- *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, New York: Cambridge University Press, 2001.
- Norman N. *Nomads and Settlers in Syria and Jordan, 1800-1980*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Seetzen, Ulrich Gasper. *Tagebuch des Aufenthalts in Aleppo 1803-1805*, Judith Zepter in cooperation with Carsten Walbiner, Zürich/ New York: Olms- Verlag, 2011.
- *Social and Economic History of Turkey, 1071-1920)*, (Ankara: Meteksan, 1980).
- Vrolijk, Arnoud. “No Conscripts for the Nizâm”, The 1850 Events in Aleppo as Reflected in Documents from Syrian and Dutch Archives”, *Journal of Turkish Studies,* vol. 26, no. 2, 2002.



محمود محارب | Mahmoud Muhareb*

المفاوضات بين الوكالة اليهودية والكتلة الوطنية في سورية

The Negotiations between the Jewish Agency and the Syrian National Bloc

أجـرت الوكالة اليهودية في أثناء الثورة العربية الفلسـطينية الكبرى 1936 - 1939 الكثير مـن الاتصالات والاجتماعات السرية مع قادة الكتلة الوطنية والنخب السـورية المختلفة. وفي هذه الدراسـة عرض لأسباب اهتمام الوكالة اليهودية بسورية وبالكتلـة الوطنية خلال تلك الثورة، وما رافق ذلك من تزايد في نشـاط "القسـم العربي" (جهاز المخابـرات) التابع للوكالة اليهودية في سـورية في تلك الفترة. كما أنّ فيها معالجةً للمفاوضات الرسـمية السرية التي جرت بين الوكالة اليهودية والكتلة الوطنية السورية التي كانت حينئذ تقود نضال الشعب السوري من أجل الاستقلال عن فرنسا، مع التطرق إلى خلفية هـذه المفاوضات وحيثياتها، وعرض مفصّل لمضامين هذه المفاوضـات، ووقفة عند الأولويات والدوافع والأهداف للوكالة اليهودية والكتلة الوطنية من هذه المفاوضات.

تستند هذه الدراسة إلى مصادر أولية، وفي مقدمتها تقارير كبار المسؤولين في جهاز المخابرات التابع للدائرة السياسية للوكالة اليهودية الذين أجروا تلك المفاوضات والاتصالات، وهي التقارير المحفوظة في الأرشيفات الإسرائيلية. كما تستند الدراسة إلى مذكرات قادة الوكالة اليهودية حينئذ، علاوةً على الدراسات والمذكرات التي عالجت تلك الفترة.

In its efforts to establish a Jewish State in Palestine at the expense of the Palestinian people, and its fight against the Palestinian national movement, the Jewish Agency in Palestine, the forerunner of the Israeli state, constantly interfered in the domestic affairs of neighboring Arab countries. This intervention intensified during the 1936-1939 Palestine Rebellion, and the Political Department of the Jewish Agency recruited agents in these countries while also communicating illicitly with elites and local leaders there.

This article examines the Jewish Agency's efforts during the Palestinian Rebellion to influence the Syrian National Block, which was leading the Syrian people's struggle for independence from France. It details the content of these secret and officially recorded negotiations during that time period.

* باحث غير مقيم في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، وأستاذ العلوم السياسية والدراسات الإسرائيلية في جامعة القدس، فلسطين.

مقدّمة

جرت في سنوات الثورة العربية الفلسطينية الكبرى 1936-1939 اتصالات واجتماعات ومفاوضات كثيرة ومكثفة وسرية، في غالبيتها العظمى، بين قادة الوكالة اليهودية وممثّليها وقادة الأقطار العربية المجاورة لفلسطين، والكثير من نخب تلك الأقطار ومناطق أخرى من الوطن العربي[1]. وقد قام عدد كبير نسبيًا من الدراسات والكتب بالبحث في الاتصالات والمفاوضات التي دارت في فترة الانتداب البريطاني على فلسطين بين الحركة الصهيونية والوكالة اليهودية مع كل من قيادات الأردن ولبنان ومصر.

وعلى النقيض من الاعتقاد السائد بعدم وجود اتصالات واجتماعات ومفاوضات بين الوكالة اليهودية من ناحية والكتلة الوطنية والنخب المختلفة في سورية من ناحية أخرى، جرت اتصالات واجتماعات كثيرة جدًّا بين الوكالة اليهودية والكتلة الوطنية والنخب السورية المختلفة في ثلاثينيات القرن الماضي وأربعينياته، بخاصة في أثناء الثورة العربية الفلسطينية الكبرى. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ الأبحاث والكتب بشأن هذه الاتصالات والاجتماعات والمفاوضات تكاد أن تكون معدومة. وقد أشارت بعض الكتب والدراسات إلى بعض الاتصالات والاجتماعات والمفاوضات بين الوكالة اليهودية والكتلة الوطنية، وأفردت لها عددًا محدودًا من الصفحات من دون أن تتابع وتبحث طبيعة علاقات الوكالة اليهودية وعمقها واستمراريتها مع عددٍ كبير نسبيًّا من قادة الكتلة الوطنية، ومع عدد كبير أيضًا من القيادات والنخب السوريّة الأخرى[2].

دأبت الوكالة اليهودية على التدخل في شؤون سورية وبقية الأقطار العربية المجاورة لفلسطين في العقود التي سبقت النكبة وتأسيس إسرائيل في سنة 1948. وكان هدفها، كما يتبين من مداولات قادة الوكالة اليهودية وتقاريرهم وقراراتهم في تلك الفترة، إبقاء سورية والأقطار العربية ضعيفة ومفككة، وإذكاء الخلافات والصراعات بينها، وعرقلة قيام جبهة عربية موحدة ضد الصهيونية، وإضعاف العمل العربي المشترك والحركة القومية العربية وضرب الوحدة العربية كفكرة وكمشروع، وتغذية الخلافات والصراعات في المجتمعات العربية على أسس طائفية وإثنية وعشائرية وجهوية.

أدركت الوكالة اليهودية في منتصف ثلاثينيات القرن الماضي مدى أهمية سورية بالنسبة إلى الحركة الوطنية الفلسطينية، ورأت أن الساحة السورية باتت تشكل منذ انطلاق الثورة العربية الفلسطينية الكبرى سنة 1936 مركزًا أساسًا وقاعدة إسناد مهمة جدًا للثورة العربية الفلسطينية على الصُعد المختلفة. لذلك اهتمت الوكالة اليهودية بسورية اهتمامًا كبيرًا، وكثفت نشاط جهاز استخباراتها فيها. وفي هذا السياق، أجرى قادة هذا الجهاز اتصالات واسعة مع النخب السورية المختلفة، وعقدوا مفاوضات مع قيادة الكتلة الوطنية في سورية، وكانت غاية ذلك كله تحقيق الأهداف التالية:

- وقف الدعم المتنوع والمهم للغاية، الذي كان الشعب السوري وقواه الوطنية يقدمانه إلى الثورة الفلسطينية.
- إحداث شرخ بين الكتلة الوطنية في سورية والحركة الوطنية الفلسطينية.
- الحصول على تأييد قيادة الكتلة الوطنية والنخب السورية الأخرى في موضوع إنشاء وطن قومي يهودي في فلسطين.
- تكوين مصالح مشتركة بين الوكالة اليهودية وقيادة الكتلة الوطنية على حساب حقوق الشعب العربي الفلسطيني القومية.
- نفي حقوق الشعب العربي الفلسطيني القومية أو تهميشها، ووسم حركة الشعب الفلسطيني الوطنية بالتطرف والإرهاب.
- حل القضية الفلسطينية في إطار اتفاق يهودي–عربي شامل بين الوكالة اليهودية والحركة القومية العربية بقيادة الكتلة الوطنية، على حساب الشعب العربي الفلسطيني وحركته الوطنية.

1 لتكوين فكرة عن حجم تلك الاتصالات والمفاوضات بين الوكالة اليهودية والقيادات العربية، انظر عرضًا مقتضبًا لها في كتاب: صبري جريس، **تاريخ الصهيونية 1918-1939: الوطن القومي اليهودي في فلسطين** (نيقوسيا: مركز الأبحاث التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية، 1986)، الجزء الثاني، ص 386-393.

2 أشار فيليب خوري إلى جزء من الاتصالات بين الكتلة الوطنية والوكالة اليهودية في أطروحة الدكتوراه التي أنجزها في منتصف الثمانينيات ونشرها في كتابه القيّم **سوريا والانتداب الفرنسي: سياسة القومية العربية 1920-1945**، ط1 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1997)، ص 607-611. وأشار أيضًا إلى هذه الاتصالات والمفاوضات نيل كابلان في ص 49-52:

Neil Caplan, *Futile Diplomacy* (London: Frank Cass and Company Ltd., 1986).

تزايد نشاط مخابرات الوكالة اليهودية في سورية

أَولى موشيه شرتوك (شاريت) الذي رأس الدائرة السياسية للوكالة اليهودية في الفترة 1933 - 1948 وأصبح وزير خارجية إسرائيل عند تأسيسها ثم رئيسًا للحكومة الإسرائيلية سنة 1954 – 1955، أهمية كبيرة لعمل "القسم العربي" (جهاز المخابرات) التابع للدائرة السياسية للوكالة اليهودية، ولدور ذلك "القسم" المهم كأداة فعالة لتحقيق أهداف الوكالة اليهودية تجاه العرب، ولجمع المعلومات عنهم والتجسس عليهم، وإجراء اتصالات بالنخب العربية في الأقطار المجاورة لفلسطين[3]. وقد شهد ذلك الجهاز تطورًا ملحوظًا في عمله وفي المهمات الملقاة عليه، وعمل تحت قيادة شاريت في الجهاز في ثلاثينيات القرن الماضي عدد من الكوادر الشابة، كان أبرزها إلياهو ساسون[4] وإلياهو أبشتاين[5] وريؤوفين زاسلني (شيلواح)[6]، الذين أدوا دورًا مهمًا في قيادة العمل الاستخباري الصهيوني في سورية، وأجروا اتصالات بالنخب العربية السورية، وجنّدوا عملاء لمصلحة الوكالة.

تمكنت قيادة الدائرة السياسية للوكالة اليهودية من متابعة تطور الحوادث في سورية والاطلاع بدقة على ما كان يدور في صفوف الكتلة الوطنية والفعاليات السياسية السورية المختلفة، وعلى أولوياتها السياسية والمعضلات التي تواجهها، وذلك بفضل مجموعة من العوامل، كان أهمها:

- نشاط "القسم العربي" الذي جمع المعلومات وقدم التحليلات بشأن تطور الأوضاع في سورية، وأعد معلومات دقيقة عن اتجاهات القادة والنشطاء السوريين وأولوياتهم وميولهم السياسية[7].
- الاتصالات والعلاقات واللقاءات المباشرة التي قام بها قادة "القسم العربي" مع النخب السورية.
- نجاح "القسم العربي" في تجنيد مجموعة من العملاء في سورية كي يعملوا لمصلحة الوكالة اليهودية في منتصف ثلاثينيات القرن الماضي، أي عشية اندلاع الثورة الفلسطينية الكبرى. وكان أهم هؤلاء العملاء عبد الله عبود الذي قدم للوكالة اليهودية معلومات وخدمات في غاية الأهمية، ومكّنها من الاطلاع عن كثب وباستمرار على ما كان يدور في أوساط الكتلة الوطنية والقيادات والنخب السورية المختلفة. وكان عبود قد بدأ تعامله مع الوكالة اليهودية في أيلول/ سبتمبر 1935، حين أرسل تقريره الأول في 13 أيلول/ سبتمبر 1935 (أنظر الملحق رقم 1)، واستمر في عمله بانتظام، ومن دون انقطاع، حتى سنة 1948 على الأقل[8].

---

3 للمزيد عن نشأة المخابرات الصهيونية ودورها في التجسس على العرب، انظر: محمود محارب، "المخابرات الصهيونية: بدايات التجسس على العرب،" **المستقبل العربي**، العدد 357 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2008).

4 إلياهو ساسون (1902-1978): ولد في دمشق وهاجر منها سنة 1920 إلى فلسطين، وانضم في سنة 1934 إلى "القسم العربي" (جهازالمخابرات) التابع للدائرة السياسية للوكالة اليهودية. وسرعان ما أصبح مديرًا لذلك القسم، ثم مديرًا لقسم الشرق الأوسط في الدائرة السياسية للوكالة اليهودية. كان عضوًا مهمًا في لجان الترحيل الثلاث التي أنشأها شاريت في السنوات 1937 و1942 و1948، والتي وضعت الخطط بهدف ترحيل الشعب الفلسطيني من وطنه. وبعد قيام إسرائيل، أصبح مديرًا لقسم الشرق الأوسط في وزارة الخارجية الإسرائيلية، وشارك في مفاوضات رودس 1949 لتوقيع اتفاق هدنة بين إسرائيل وكلٍ من مصر ولبنان، وأصبح وزيرًا في الحكومات الإسرائيلية طوال سنوات ستينيات القرن المنصرم. انظر: إلياهو ساسون، **الطريق إلى السلام (بديرخ إيل هاشلوم)**، عبري (تل أبيب: عام عوفيد، 1978).

5 إلياهو أبشتاين (إيلات) (1903-1990): ولد في روسيا وهاجر إلى فلسطين في سنة 1924. درس في قسم الدراسات الشرقية في الجامعة العبرية في القدس ثم في الجامعة الأميركية في بيروت. انضم في سنة 1934 إلى "القسم العربي" المذكور وتابع في الثلاثينيات، كما إلياهو ساسون، الاتصالات والعلاقات بالنخب العربية، ولا سيما في سورية ولبنان. كان عضوًا مهمًا في لجان الترحيل المشار إليها، وعُيّن أمينًا عامًا للجنة الترحيل الأولى. ثم عيّنته الوكالة اليهودية مندوبًا لها في واشنطن في الفترة 1945-1948، ثم أصبح سفيرًا لإسرائيل في الولايات المتحدة سنة 1949-1950، وسفيرًا في بريطانيا في الفترة 1950 - 1959، ثم رئيسًا للجامعة العبرية (1962-1968). انظر: إلياهو أبشتاين (ايلات)، **عودة صهيون والعرب (شيبات تسيون فعراف)**، عبري (تل- أبيب: دفير، 1974).

6 ريؤوفين زيسلني (شيلواح) (1909-1959): ولِد في القدس، ودرس في قسم دراسات الشرق الأوسط في الجامعة العبرية في القدس، وانضم في سنة 1931 إلى "القسم العربي" التابع للدائرة السياسية للوكالة اليهودية الذي أرسله في تلك السنة إلى بغداد للتجسس على العراق. أصبح في سنة 1936 مسؤولًا عن التنسيق بين المخابرات اليهودية والمخابرات البريطانية. وقد تابع الاتصالات بالنخب العربية في الثلاثينيات والأربعينيات، وكان من مؤسسي الأجهزة الأمنية الإسرائيلية غداة تأسيس إسرائيل، ورأس جهاز الموساد في الفترة 1948-1952، ثم عُيّن مفوضًا في واشنطن سنة 1953، فمستشارًا لوزيرة الخارجية في الفترة 1957-1959. انظر: حجاي شاكيد، **موساد لرجل واحد: ريؤوفين شيلواح أبو المخابرات الإسرائيلية (موساد شل إيش إحاد: ريؤوفين شيلواح أبو المخابرات الإسرائيلية)**، عبري (القدس: عيدنيم، 1988).

7 ملف S25/22129، الأرشيف الصهيوني المركزي، ويشمل هذا الملف المعلومات التي جمعها جهاز المخابرات التابع للدائرة السياسية للوكالة اليهودية عن النخب السورية.

8 تقرير داخلي عن مصروفات "القسم العربي" على العملاء في الدول العربية تحت عنوان: دفعات لرجالنا في البلدان المجاورة، نيسان/أبريل 1946، ملف S25/22298، الأرشيف الصهيوني المركزي. كان عبود عميلًا مثاليًا بالنسبة إلى الوكالة اليهودية؛ فقد كانت له بحكم عمله الصحافي شبكة علاقات واسعة مع مختلف النخب السورية، وكان قريبًا من عدد كبير من القادة السياسيين السوريين، وهو ما مكّنه من الاطلاع على أدق التفاصيل المتعلقة بمجريات الأوضاع وتطور الحوادث في سورية، وعلى المداولات والقرارات السرية للفعاليات

تمكّن "القسم العربي" من تجنيد ثلاثة من قادة الطائفة اليهودية السورية الدمشقية للعمل لمصلحة الوكالة اليهودية، وهم: داود (دافيد) لوزيه[9]، وكان رجل أعمال وصاحب مخيطة نسيج في دمشق، والدكتور داود (دافيد) بينتو[10]، رئيس لجنة الطائفة اليهودية في دمشق، ويوسف لنيادو[11]، عضو المجلس النيابي السوري.

كان اليهود السوريون، الذين بلغ عددهم في نهاية الحرب العالمية الأولى ستة عشر ألفًا، جزءًا من النسيج الاجتماعي والسياسي السوري. وأقامت قيادات اليهود السوريين الدمشقيين علاقات جيدة مع النخب السياسية والاجتماعية الدمشقية، ولا سيما مع عدد من قادة الكتلة الوطنية في دمشق. وتبين التقارير التي كان يرسلها لوزيه وبينتو ولنيادو إلى "القسم العربي" أن الدافع الأيديولوجي- السياسي وليس المالي هو الذي كان وراء تخابرهم مع "القسم العربي" وانخراطهم في خدمة الوكالة اليهودية.

قدّم عبد الله عبود ولوزيه وبينتو ولنيادو إلى الوكالة اليهودية خدمات جمة ومهمة للغاية، شملت إرسال تقارير عن تطور الأوضاع المختلفة في سورية، وعن الكتلة الوطنية السورية وما يدور فيها وعن قراراتها وتكتيكاتها وسياساتها، وعن الأنشطة السورية الداعمة للثورة الفلسطينية، وعن فعاليات الثوار الفلسطينيين والسوريين وأنشطتهم وطرق دخولهم إلى فلسطين وتهريب السلاح إليها. وساعدوا إلياهو ساسون في نشر المقالات الصهيونية المدسوسة[12] في الصحف السورية واللبنانية، وقاموا بتجنيد بعض السوريين لمصلحة الوكالة اليهودية ... إلخ. ولعل من أهم ما قاموا به هو اتصالاتهم بعدد من قادة الكتلة الوطنية في دمشق، وتمهيدهم الطريق للاختراق الكبير الذي أحرزه "القسم العربي"، عندما تمكن هذا الجهاز من تجنيد بعض قادة الكتلة الوطنية في سورية لمصلحة الوكالة اليهودية في أثناء ثورة 1936 – 1939 الفلسطينية.

نتيجة لنشاط "القسم العربي"، كانت الصورة واضحة تمامًا لرئيس الدائرة السياسية للوكالة اليهودية شاريت ولقيادة الوكالة اليهودية، بشأن ما كان يدور في سورية، ولا سيما في كل ما كان يخص سياسات الكتلة الوطنية ومواقفها وقراراتها، وما كانت تواجهه من معضلات وتتّبعه من تكتيكات سياسية. وقد أظهر شاريت في رسالة إلى الإدارة الصهيونية مدى تباهيه بـ "القسم العربي" (جهاز المخابرات) التابع للدائرة السياسية للوكالة اليهودية، فكتب: "الشباب في القسم العربي يعملون بنجاعة نموذجية، ويقدمون لنا معلومات سريعة ودقيقة عما يحدث في المعسكر الآخر.

السياسية السورية، والتي كان يرسل تقارير عنها بسرعة إلى الوكالة اليهودية. وقد نفّذ بإخلاص وتفان المهمات الكثيرة والمختلفة التي كلفته بها الوكالة اليهودية، كان منها التجسس على الكتلة الوطنية السورية والنخب السورية والثوار الفلسطينيين في سورية، وامتد نشاطه التجسسي أيضًا إلى لبنان والعراق.
وكان عبود يكتب تقاريره في بداية تعامله مع الوكالة اليهودية بخط يده على أوراقه الرسمية المروّسة باسمه هكذا: عبد الله عبود وتحت اسمه دمشق (سورية) صندوق بريد 115، وكان يوقع تقاريره بتوقيعه الخاص به وباسمه. وقد كتب له أهارون كوهين، المسؤول حينئذ عن متابعته في "القسم العربي"، في 25 أيلول/ سبتمبر 1935، إرشادات واضحة بشأن المطلوب منه: "... نحن يهمنا أن نوقف [نقف] على ما يجري ويقال وراء الستار"، وأشار عليه أن يكون له اطلاع شامل وعلاقات طيبة مع جميع الهيئات والأحزاب السياسية لكي يطلع الوكالة اليهودية "على كل شاردة وواردة". وكان عبود يكتب عادة تقريرين في الأسبوع، وفي بعض الأحيان أكثر من ذلك إذا اقتضت الضرورة. ويتضح من تقاريره في بداية تعامله مع الوكالة اليهودية أن الدافع المالي كان وراء تعامله مع الوكالة اليهودية، إذ كان يلح في رسائله للوكالة اليهودية في طلب المقابل المالي عندما كان في مرحلة التجربة ويعمل على القطعة. وكان "القسم العربي" في تلك الفترة يكلفه بالمزيد من المهمات ويرسل له مقابل تقاريره مبلغًا قليلًا من المال، وفي الوقت نفسه يحرص على الحفاظ على علاقات متواصلة به، مثل تهنئته بالمناسبات العامة كمعايدته بعيد الأضحى. وبعد مرور شهور عدة على تعامله، أخذ يتقاضى راتبًا شهريًا بلغ خمسة جنيهات فلسطينية. وفي سنة 1946 بلغ راتبه الشهري 17 جنيهًا فلسطينيًا.

9 داود (دافيد) لوزيه (1902-1961): ولد في دمشق لعائلة يهودية مؤيدة للصهيونية، وجنّده "القسم العربي" التابع للدائرة السياسية للوكالة اليهودية في منتصف ثلاثينيات القرن الماضي. وكتب معظم تقاريره للوكالة اليهودية باللغة العبرية، وكتب قسمًا كبيرًا منها على أوراقه الرسمية المروّسة باسمه الكامل وعنوانه البريدي في دمشق. انظر، مثلًا، ملفّي S25/22229، S25/22835 في الأرشيف الصهيوني المركزي. هاجر لوزيه من سورية إلى فلسطين في سنة 1943، واستمر في عمله الاستخباري، ولا سيما في تهريب المهاجرين اليهود من سورية ولبنان إلى فلسطين. وبعد سنة 1948، نشط في تنظيم هجرة اليهود من دول المغرب وتهريبهم إلى إسرائيل.

10 ولد داود بينتو في دمشق. كانت له علاقات بدائرة واسعة من الدمشقيين بحكم مهنته كطبيب. ورأس في ثلاثينيات القرن الماضي لجنة الطائفة اليهودية في دمشق ونظمه "القسم العربي" للعمل معه في منتصف ثلاثينيات القرن الماضي. كان يكتب معظم تقاريره باللغة العربية، وغالبًا على أوراقه الرسمية، ويوقعها باسمه، انظر، مثلًا، ملفّي S25/22210، S25/22229 في الأرشيف الصهيوني المركزي.

11 ولد يوسف لنيادو في دمشق، وانتُخب في ثلاثينيات القرن الماضي عضوًا في مجلس الشعب السوري، ونظمه "القسم العربي" للعمل معه في منتصف ثلاثينيات القرن الماضي. وقد أعرب لنيادو في تصريحاته العلنية لوسائل الإعلام العربية في تلك الفترة عن معارضته المشروع الصهيوني في فلسطين وعن تأييده الحركة الوطنية السورية والحقوق العربية، انسجامًا مع الجو الوطني العام في سورية، ولكنه كان في الوقت نفسه يعمل بنشاط وإخلاص لمصلحة الوكالة اليهودية و"القسم العربي"، أي جهاز الاستخبارات، فيها. انظر، مثلًا، ملف S25/4550 في الأرشيف الصهيوني المركزي.

12 انظر: محمود محارب، "المقالات الصهيونية المدسوسة في الصحف اللبنانية والسورية (1936-1939)،" مجلة **الدراسات الفلسطينية**، السنة 20، العدد 78 (ربيع 2009)

بالطبع ليس بوسعنا الدخول إلى العقول والأفئدة والنوايا المكتومة، ولكن القرارات والتحركات تصلنا حالًا وفورًا. وفي حالتين كان بمقدوري إثبات أن المعلومات التي بحوزتي كانت أسرع من معلومات المندوب السامي [البريطاني]"[13].

الكتلة الوطنية السورية والاستعانة بالوكالة اليهودية

قادت الكتلة الوطنية السورية نضال الشعب السوري ضد الانتداب الفرنسي منذ بداية ثلاثينيات القرن الماضي وحتى نيل سورية الاستقلال. وقد سعت عند تأسيسها إلى توحيد جميع الفعاليات والأطر السياسية تحت سقفها، بيد أنها لم تحقق ما سعت إليه بالكامل؛ إذ لم ينخرط في صفوفها عدد من الأحزاب السورية الراديكالية الناشئة حينئذ. إلى جانب ذلك، ظهرت وتبلورت معارضة للكتلة الوطنية في سورية بقيادة عبد الرحمن شهبندر[14]، خاصة بعد صدور عفو سلطات الانتداب الفرنسي عنه وعودته إلى سورية في أيار/ مايو 1937. ومع ذلك، كانت الكتلة الوطنية في سورية أوسع تجمّع سياسي سوري، والأكثر شعبية وعددًا وانتشارًا جغرافيًا وتنوعًا طبقيًا من حيث جمهورها ومؤيديها[15].

حدد القانون الأساسي للكتلة الوطنية الذي أقره مؤتمرها في حمص في تشرين الثاني/ نوفمبر 1932، أن هدفها هو "تحرير البلاد السورية المنفصلة عن الدولة العثمانية من كل سلطة أجنبية، وإيصالها إلى الاستقلال التام والسيادة الكاملة، وجمع أراضيها المجزأة في دولة ذات حكومة واحدة"[16]. وقد تبنت الكتلة الوطنية في السنوات الأولى لتأسيسها سياسة "التعاون المشرف" مع فرنسا، في سعيها إلى تحقيق استقلال سورية[17]، وحرصت في تلك الفترة على تبنّي وسائل النضال السياسية والجماهيرية السلمية والمفاوضات المباشرة مع سلطات الانتداب الفرنسية في سورية ومع الحكومة الفرنسية، وعدم تبنّي الصدام العنيف والكفاح المسلح في نضالها من أجل الاستقلال. وفي هذا السياق، قامت الكتلة الوطنية بين الفينة والأخرى بتنظيم الاحتجاجات والتظاهرات والإضرابات العامة ضد سلطات الانتداب الفرنسي، ولكن من دون الوصول إلى صدام عنيف معها. وفي منتصف الثلاثينيات، صعّدت الكتلة الوطنية من نضالها السياسي والجماهيري السلمي، وطالبت بالاستقلال وبتوقيع معاهدة صداقة وتحالف مع فرنسا، بعد أن تعترف فرنسا بالاستقلال، على غرار المعاهدة التي وقعها العراق مع بريطانيا في سنة 1930[18]. وفي آذار/ مارس 1936 سافر وفد سوري بقيادة الكتلة الوطنية إلى باريس لإجراء مفاوضات مع الحكومة الفرنسية. ولم تثمر المفاوضات مع الحكومة الفرنسية التي رأسها البير سارو، بسبب تمسك الحكومة الفرنسية باستمرار تجزئة سورية إلى دول عدة على أسس طائفية وجهوية، الأمر الذي رفضته الكتلة الوطنية بشدة. وفي الرابع من حزيران/ يونيو 1936 شكّل ليون بلوم، زعيم الجبهة الشعبية اليسارية، حكومة فرنسية جديدة بعد سقوط حكومة ألبير سارو، وفي إثر ذلك تقدمت المفاوضات بين الطرفين الفرنسي والسوري اللذين وقّعا في التاسع من أيلول/ سبتمبر 1936 معاهدة الصداقة والتحالف التي نصت على أن سورية ستنال استقلالها بشروط محددة، بعد مرحلة انتقالية تستمر ثلاث سنوات، وبعد أن يبرمها الطرفان.

بعد توقيع المعاهدة، أجريت في سورية الانتخابات العامة للمجلس النيابي في تشرين الثاني/ نوفمبر 1936، وحققت الكتلة الوطنية فيها انتصارًا ساحقًا، وشكلت حكومة جديدة برئاسة جميل مردم. وانتخب المجلس النيابي السوري هاشم الأتاسي رئيسًا لسورية. وفي كانون الأول / ديسمبر 1936 أبرم المجلس النيابي السوري المعاهدة، في حين رفض البرلمان الفرنسي القيام بالمثل. وظلت الحكومة السورية برئاسة جميل مردم تبذل الجهد في السنتين التاليتين لدفع البرلمان الفرنسي إلى إبرام المعاهدة لكي تصبح سارية المفعول، ولكن من دون جدوى[19].

---

13 رسالة موشيه شاريت إلى الإدارة الصهيونية في 7 أيار/ مايو 1936، في: موشيه شاريت، يوميات سياسية (**يومان مديني**)، عبري، (تل أبيب: عام عوفيد، 1968)، ج 1، ص 103.

14 للمزيد بشأن المعارضة الشهبندرية، انظر: فيليب خوري، **سوريا والانتداب الفرنسي**، ص 635-629. وللمزيد بشأن أجواء الصراع بين المعارضة الشهبندرية والكتلة الوطنية بُعَيد عودة عبد الرحمن شهبندر إلى سورية، انظر: نصوح بابيل، **صحافة وسياسة: سورية في القرن العشرين**، ط 2 (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2001)، ص 122-114.

15 للمزيد، انظر: خوري، المصدر نفسه، ص 370-293.

16 نص وثيقة القانون الأساسي للكتلة الوطنية السورية في: وليد المعلم، **سوريا 1918-1958: التحدي والمواجهة** (نيقوسيا: شركة بابل للنشر، 1985)، ص 268-263. انظر كذلك: بابيل، **صحافة وسياسة: سورية في القرن العشرين**، ص 94-90.

17 للمزيد بشأن سياسة التعاون المشرف التي تبنتها الكتلة الوطنية، انظر: خوري، **سوريا والانتداب الفرنسي**، ص 443-371.

18 ذوقان قرقوط، **تطور الحركة الوطنية في سورية 1920-1939** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1975)، ص 152.

19 نزار كيالي، **دراسة في تاريخ سورية السياسي المعاصر**، 1920-1950 (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر،1997)، ص 90-89.

التزمت الكتلة الوطنية في ميثاقها الوطني الصادر في 10 كانون الثاني/ يناير 1936 برفض وعد بلفور، وبمقاومة الوطن القومي اليهودي في فلسطين، وبالسعي إلى تحقيق اتحاد الأقطار العربية[20]. وعند تفجر الثورة العربية الفلسطينية الكبرى في 1936، فرضت مجموعة من الأسئلة نفسها على قيادة الكتلة الوطنية السورية في تلك المرحلة من نضالها لاستقلال سورية، كان في مقدمها: هل تساهم الكتلة الوطنية في دعم الثورة العربية الفلسطينية ومساندتها في نضالها ضد الوطن القومي اليهودي في فلسطين والحركة الصهيونية برمّتها، انسجامًا مع مواقف الكتلة الوطنية وقراراتها الرافضة وعد بلفور والملتزمة بمقاومة الوطن القومي اليهودي في فلسطين؟ هل تتخذ الكتلة الوطنية موقفًا محايدًا وتحجم عن تقديم الدعم والمساندة للثورة الفلسطينية، خشية تأثير هذا الدعم في مواقف كل من بريطانيا وفرنسا والحركة الصهيونية و"اليهود في العالم" من استقلال سورية ومن مسألة إبرام البرلمان الفرنسي المعاهدة؟ هل تقف الكتلة الوطنية ضد تقديم الشعب السوري وقواه الوطنية الدعم للثورة في فلسطين؟ ما هو مفهوم الكتلة الوطنية للعلاقة بين النضال الوطني السوري من أجل الاستقلال، والنضال الوطني الفلسطيني ضد الصهيونية والاستعمار البريطاني من أجل استقلال فلسطين والحفاظ على عروبتها؟ ما هو موقف الكتلة الوطنية من الحركة الوطنية الفلسطينية ومن استمرار الثورة الفلسطينية؟ وهل يجب التعامل معها كحليف ينبغي مساعدته والتنسيق معه للاستمرار في الثورة من منطلقات وطنية سورية وقومية عربية أم اعتبار استمرار الثورة عبئًا على الكتلة الوطنية- في سعيها لتحقيق الاستقلال- وينبغي وقفها؟ هل الحركة الصهيونية والوكالة اليهودية الهادفتان إلى إنشاء وطن قومي يهودي في فلسطين عدوّان ينبغي مقاومتهما للحيلولة دون تحقيق هدف إقامة الوطن القومي اليهودي في فلسطين، أم ينبغي التفاوض معهما من أجل تحقيق استقلال سورية؟ هل التفاوض مع الوكالة اليهودية يخدم فعلًا النضال من أجل استقلال سورية؟ هل القضية الفلسطينية ورقة من الأوراق التي يمكن استخدامها في سعي الكتلة الوطنية لتحقيق استقلال سورية؟

يتبين من تقارير "القسم العربي" في الوكالة اليهودية أن موقف الكتلة الوطنية لم يكن موحدًا تجاه الثورة الفلسطينية وتقديم الدعم لها، بل تعددت فيها الآراء ووجهات النظر إزاء هذه المسألة؛ ففي حين قاد شكري القوتلي، بالتعاون مع عدد من القادة الوطنيين السوريين - وفي مقدمتهم نبيه العظمة وعادل العظمة اللذان كانا حتى سنة 1936 ملاحَقين من سلطات الانتداب الفرنسية ويعيشان في خارج سورية - الأنشطة الداعمة للثورة الفلسطينية، مثل جمع التبرعات المالية وتهريب السلاح وتشجيع انخراط المقاتلين السوريين في الثورة في فلسطين، اتخذ عدد من قادة الكتلة، وفي مقدمتهم جميل مردم ونسيب البكري ولطفي الحفار وفوزي البكري، موقفًا مغايرًا لموقف شكري القوتلي ومتحفظا جدًا حيال الثورة الفلسطينية وتقديم الدعم لها، ومهادنًا للوكالة اليهودية.

زاد من حدة المعضلة التي واجهتها الكتلة الوطنية بشأن موقفها وسياستها تجاه الثورة في فلسطين مجموعة من العوامل المتضاربة، التي ضغطت باتجاهات مختلفة على قيادة الكتلة الوطنية السورية؛ فقد كان هناك في صيف سنة 1936 تعاطف كبير للغاية ودعم حقيقي واسع من الشعب السوري وقواه الوطنية للثورة الفلسطينية في جميع المجالات، منها جمع التبرعات المالية وتهريب السلاح ومشاركة المئات من الثوار السوريين في القتال في فلسطين جنبًا إلى جنب مع الثوار الفلسطينيين. ولكن كان في قيادة الكتلة، من ناحية أخرى، خشية وتحسّب من موقف بريطانيا وردّة فعلها أساسًا، وأيضًا من ردة فعل الحركة الصهيونية و"اليهود في العالم"، في حال تقديم الدعم للثورة في فلسطين. وكان عدد كبير من قادة الكتلة المهمين يخشون خسارة مساندة بريطانيا السياسية لهم في نضالهم من أجل استقلال سورية، لأن الثورة الفلسطينية كانت موجهة ضد كل من الصهيونية وبريطانيا. أضف إلى ذلك تضرر الاقتصاد السوري من الإضراب العام ومن الثورة الفلسطينية؛ إذ كانت فلسطين سوقًا مهمة للمنتوجات السورية. كما كانت الكتلة الوطنية تخشى أن تخرج الأنشطة السورية المختلفة المناصرة للثورة الفلسطينية، كالتظاهرات والإضرابات العامة، عن سيطرتها، وتتحول أعمالًا ضد فرنسا، وهو ما قد يقود إلى استعمال سلطات الانتداب الفرنسي القبضة الحديدية العسكرية ضد قادة الكتلة، بما في ذلك الزجّ بهم في السجن وإبعادهم وتهميش دورهم ودور كتلتهم[21].

كانت الكتلة الوطنية تبحث في تلك المرحلة الحرجة من سعيها لنيل استقلال سورية عن أي طرف يستطيع التأثير في فرنسا لمنح سورية الاستقلال. ومن المفارقات أن قيادتها ظنّت في تلك الفترة، التي ازداد فيها زخم الثورة الفلسطينية، أن الوكالة اليهودية بالذات قد تكون ذلك الطرف

20 شمس الدين الكيلاني، **تحوّلات في مواقف النّخب السوريّة من لبنان 1920-2011** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 93.

21 للمزيد انظر إلى: خوري، **سوريا والانتداب الفرنسي**، ص 604-602.

الذي قد يساعدها في التأثير في فرنسا للغرض المذكور. ويبدو أن وصول ليون بلوم، زعيم الجبهة الشعبية اليسارية الذي كان قد ساهم في تأسيس الوكالة اليهودية سنة 1929، إلى سدة الحكم في فرنسا، ساهم في زيادة بعض الآمال لدى قيادة الكتلة في إمكان التأثير في فرنسا من خلال إقامة علاقات مع الوكالة اليهودية، لكن كان ذلك مبنيًا على فرضيات غير صحيحة بشأن الصهيونية واليهود، مثل أن الصهيونية واليهود يسيطران على سياسات الدول العظمى وعلى وسائل الإعلام وعلى رأس المال في العالم. وفي سياق سعيها للحصول على مساعدة الوكالة اليهودية في التأثير في فرنسا لمنح سورية الاستقلال، أبدت الكتلة الوطنية استعدادها في المفاوضات التي أجرتها مع الوكالة اليهودية، كما سنرى، للقيام بدور الوسيط بين الوكالة اليهودية والحركة الوطنية الفلسطينية.

بداية الاتصالات بين الكتلة الوطنية والوكالة اليهودية

في أيلول / سبتمبر 1935 زار فلسطين فخري البارودي، العضو القيادي في الكتلة الوطنية، ورئيس منظمة "القمصان الحديدية" وصاحب "مكتب الدعاية والنشر". وكان البارودي معنيًا بالاطلاع في تلك الزيارة على أوضاع المشروع الصهيوني في فلسطين، فالتقى، من خلال أحد أصدقائه العرب الفلسطينيين، بممثل الوكالة اليهودية إلياهو أبشتاين، ومكث في ضيافته يومين كاملين زار خلالهما مشاريع ومؤسسات تعليمية وزراعية وصناعية يهودية صهيونية مختلفة، وعددًا كبيرًا من "الكيبوتسات"، والجامعة العبرية في القدس[22]. كانت زيارة قائد وطني عربي بوزن البارودي للمؤسسات الصهيونية غير عادية وغير مألوفه حينئذ. ولم يخف البارودي عن أبشتاين انبهاره بالتطور العلمي والتقني للمشاريع والمؤسسات التي زارها، وعبّر في الوقت نفسه عن خشيته من أخطار المشروع الصهيوني المتطور علميًا على العرب. واستفسر مضيفه عن قضايا سياسية، وفي مقدمتها موقف الحركة الصهيونية من القومية العربية والوحدة العربية، وإمكانية التوصل إلى تفاهم بين اليهود والعرب في البلدان العربية يقوم على أساس الحياة المشتركة في إطار سياسي واحد. فاقترح عليه أبشتاين الاجتماع إلى رئيس الدائرة السياسية للوكالة اليهودية موشيه شاريت، من أجل الحصول على إجابات عن تلك الأسئلة. بيد أن البارودي كان حذرًا فرفض الاقتراحَ لكي لا تأخذ زيارته بُعدًا سياسيًا[23]، ودعا في ختام زيارته إلياهو أبشتاين إلى استئناف الحديث بينهما، إذا ما قام الأخير بزيارة دمشق. وأرسل من لبنان رسالة إلى أبشتاين طلب فيها أن يرسل له منشورات ومعلومات عن المؤسسات الصهيونية في فلسطين، مثل الهستدروت والهاغاناه والكيرن كييمت والحركة التصحيحية، وقرارات المنظمة الصهيونية، وكذلك إحصاء يتعلق بعدد المدارس الزراعية والصناعية والتجارية والتعليمية بمراحلها المختلفة[24].

في حزيران/ يونيو 1936 بحثت الدائرة السياسية للوكالة اليهودية السياسة التي ينبغي اتباعها تجاه البلدان العربية المجاورة لفلسطين، في ضوء تعاظم الثورة في فلسطين واتساع نطاقها، وفي ضوء المستجدات في سورية. وكان أحد القرارات التي اتخذتها الدائرة السياسية هو السعي إلى إقامة علاقات مع الكتلة الوطنية في سورية، بغرض وقف الدعم السوري بمختلف أشكاله للثورة العربية الفلسطينية أو تقليصه. إلى جانب ذلك، كانت الوكالة اليهودية تخشى من أن يؤدي نضال الشعب السوري بقيادة الكتلة الوطنية إلى استقلال سورية استقلالًا كاملا أو شبه كامل، ومن إمكانية عقد سورية معاهدة مع فرنسا على غرار المعاهدة التي كانت قائمة بين العراق وبريطانيا، بحيث تتعزز قدرات سورية الذاتية وإمكانات زيادة دعمها للشعب الفلسطيني وثورته ضد الصهيونية وبريطانيا[25]. وبناء على توجيه من شاريت، سافر أبشتاين ووفد معه إلى دمشق في تموز / يوليو 1936 للاتصال بالكتلة الوطنية وعقد اجتماعات مع قيادتها، فزار أبشتاين ضيفَه السابق فخري البارودي، بغرض تنظيم اجتماع رسمي مع الكتلة الوطنية في سورية.

22 أبشتاين، **عودة صهيون والعرب**، ص 287-286.

23 المصدر نفسه.

24 رسالة فخري البارودي إلى إلياهو أبشتاين في 22/ 9/ 1935، ملف S25/10121، الأرشيف الصهيوني المركزي. ذكر فخري البارودي في رسالته إلى أبشتاين والتي كتبها باللغة العربية: "أعلم أنك ستتعب بجمع المطلوب ولكن هذا التعب سيهون عندما تعلم أنك كسبت صديقا مثلي بما تقدمه له من هذه التشكيلات التي يجب على العرب أن يتعلموا منها ويأخذوا عنها ما يمكن أخذه مما يوافق طباعهم وعاداتهم".

25 أبشتاين، **عودة صهيون والعرب**، ص 88.

قبل عرض ما دار في هذا الاجتماع وفي الاجتماعات الأخرى التي أجراها ممثلو الوكالة اليهودية مع قادة الكتلة الوطنية، من المهم الإشارة إلى أنّ موفدي الوكالة اليهودية أظهروا تمسكًا شديدًا بالمشروع الصهيوني الهادف إلى إنشاء وطن قومي يهودي في فلسطين، وحاولوا في الوقت نفسه تجميل هذا المشروع والادعاء أنه لا يؤذي الشعب العربي الفلسطيني. وقد تجنبوا في مفاوضاتهم مع قادة الكتلة الحديث عن سياسة الوكالة اليهودية وإستراتيجيتها الحقيقيتين تجاه الشعب العربي الفلسطيني، واللتين هدفتا إلى ترحيل الفلسطينيين من بلادهم، ليتسنى إقامة دولة يهودية في فلسطين. وفي هذا السياق طرحت الحركة الصهيونية منذ بداية القرن العشرين الشعارات الصهيونية الثلاثة: احتلال الأرض، واحتلال العمل (العمل العبري)، والإنتاج العبري.

وقد تشكل في ثلاثينيات القرن المنصرم أثناء الثورة العربية الفلسطينية الكبرى 1936 – 1939 إجماع صهيوني يدعو إلى ترحيل العرب الفلسطينيين من فلسطين، شمل جميع الأحزاب والهيئات والمنظمات الصهيونية المختلفة[26]. وشكّلت الوكالة اليهودية ثلاث لجان ترحيل من أجل وضع الخطط العملياتية لترحيل العرب الفلسطينيين إلى الدول العربية؛ الأولى في عام 1937، والثانية في عام 1942، والثالثة في عام 1948. ومن المفارقات أن جميع ممثلي الوكالة اليهودية الذين أجروا المفاوضات الرسمية مع الكتلة الوطنية وادّعوا في هذه المفاوضات أنّ الصهيونية تجلب الخير والبركة للشعب العربي الفلسطيني، كانوا أعضاء مهمين في لجان الترحيل هذه. فقد كان الياهو أبشتاين أمين عام لجنة الترحيل الأولى، ووضع هو نفسه خططًا لتهجير العرب الفلسطينيين إلى منطقة الجزيرة في سورية بعد أن زارها بتكليف من لجنة الترحيل الأولى وقدّم تقريرًا واسعًا عنها للجنة الترحيل[27]؛ وكان أيضًا كلّ من الياهو ساسون ودوف هوز ودافيد هاكوهين ويوسف نحماني أعضاء مهمين في لجان الترحيل[28]. وغنيّ عن القول إنّ لجان الترحيل الثلاث هذه كانت سرّية في حينه وإنّ قادة الكتلة الوطنية والنخب السورية الأخرى لم يكن لديهم معرفة بهذه اللجان ولا بأنّ مندوبي الوكالة اليهودية الذين اجتمعوا معهم كانوا أعضاء مهمّين في لجنة ترحيل الشعب العربي الفلسطيني من فلسطين.

اجتماع أبشتاين بفخري البارودي في دوما

جرى في 17 تموز / يوليو 1936 اجتماع بين أبشتاين والبارودي في دوما بالقرب من دمشق، وكان بحضور عاموس لندمن[29] ودافيد لوزيه. ودار الحديث بين الجانبين عن الوضع في كل من فلسطين وسورية، وعن إمكانية التوصل إلى اتفاق سلام بين الوكالة اليهودية والحركة القومية العربية[30].

ادعى أبشتاين في حديثه مع البارودي خلال ذلك الاجتماع أن المشروع الصهيوني الساعي لإقامة وطن قومي يهودي في فلسطين لا يضر الشعب العربي الفلسطيني ولا يؤذيه، بل يجلب له الخير والبركة. وأنكر أن يكون سبب الثورة الفلسطينية يعود إلى الأضرار المختلفة التي يلحقها المشروع الصهيوني بالشعب الفلسطيني وإلى المخاطر التي يحملها هذا المشروع على وجودهم. وأكد أن الوكالة اليهودية تتمسك باستمرار الهجرة اليهودية إلى فلسطين، وترفض وقفها أو تقليصها تحت أي ظرف. وادعى أن استملاك الوكالة اليهودية الأراضي العربية الفلسطينية لن يؤدي إلى اقتلاع الفلاحين من أراضيهم.

---

26 للمزيد عن الإجماع الصهيوني الداعي لترحيل العرب الفلسطينيين، انظر: محمود محارب، "الصهيونية والهاجس الديمغرافي"، **شؤون فلسطينية**، العدد 194، أيار/مايو 1989؛ وانظر: نور الدين مصالحة، **طرد الفلسطينيين: في مفهوم الترانسفير في الفكر والتخطيط الصهيونيين 1882 – 1948** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1992).

27 نشر إلياهو أبشتاين (ايلات) هذا التقرير تحت عنوان "الجزيرة" في كتابه، عودة صهيون والعرب، مصدر سبق ذكره، ص 160- 170.

28 ايلات، عودة صهيون والعرب، ص 160.

29 عاموس لندمن (1904-1987): ولد في بيروت وتخرج في الجامعة الأميركية. عمل منذ أواسط الثلاثينيات جاسوسًا لـ "القسم العربي"، وشمل نشاطه الاستخباري لبنان وسورية والعراق، وشارك في تهريب المهاجرين اليهود عن طريق بيروت إلى فلسطين. هاجر في أواخر الثلاثينيات إلى فلسطين واستوطن فيها.

30 محضر اجتماع إلياهو أبشتاين وفخري البارودي في 17/ 7/ 1936، ملف S25/9783 الأرشيف الصهيوني المركزي. انظر كذلك المحضر نفسه في: أبشتاين، **عودة صهيون والعرب**، ص 417–421.

وفي ما يتعلق بموقف الصهيونية من القومية العربية واستقلال سورية، ادعى أبشتاين أن الصهيونية تؤيد تطلعات العرب القومية بشكل عام، والسوريين بشكل خاص. وأشار إلى أن السوريين يقفون على عتبة الاستقلال، وإلى أن تعزيز الاستقلال بعد تحقيقه يتطلب قوة مادية وتقنية وعلاقات جيدة مع الجيران، وأن الحركة الصهيونية على استعداد لمساعدة الحركة القومية العربية من أجل تعزيز استقلال الدول العربية. كما ادعى أن الحركة الصهيونية لا تتناقض مع المصالح القومية العربية ولا تضرها، وأن العرب لا يقدّرون، كما يجب، أهمية الحركة الصهيونية في تطور المشرق، والفائدة الكبيرة التي بإمكانهم جنيها من ازدهار الصهيونية، وأنحى باللائمة على القوميين العرب السوريين لعدم إدراكهم ذلك.

في ردّه، وطوال حديثه مع أبشتاين في هذا الاجتماع، لم يَر فخري البارودي أنّ الحركة الصهيونية هي عدوّ استعماري استيطاني غريب عن هذه المنطقة، وأنّها تسعى بواسطة الهجرة والاستيطان إلى إقامة وجود لها، بالتحالف مع القوى الاستعمارية، على حساب وجود الشعب العربي الفلسطيني. ففي ردّه على أبشتاين، وافق البارودي أبشتاين الرأي بشأن"الفائدة الكبرى"، التي قد يجنيها "الشعب العربي بأسره"، إذا ما تعاون مع "الشعب اليهودي". وأضاف، إنّ الحركة القومية العربية لم تنضج بما فيه الكفايه بعد، لتدرك الأمور وتتخذ منها موقفًا وفقًا للمصالح وليس وفقًا للتناقضات القائمة. واستطرد فخري البارودي مخاطبًا أبشتاين: "لا تنسوا أنكم تفكّرون منذ ألفي عام في المشروع الصهيوني، فلا عجب والحال كهذه أن يكون لكم برنامج ذو رؤية بعيدة المدى وأن تكون معالم الطريق واضحة أمامكم". واقترح البارودي على أبشتاين أن تعطي الصهيونية إشارات واضحة للعرب عن حسن نواياها تجاههم من أجل أن تكسب ثقتهم. وأضاف، إنّ العرب يدركون قوة اليهود في العالم ولا يستهينون بها، "فأنتم تسيطرون على نصف الصحافة العالمية أو على ثلثيها، حاولوا أن تقوم هذه الصحافة بخدمة مصالحنا أيضًا كما هي تخدم مصالحكم، وحاولوا استعمال نفوذكم الكبير في الدوائر الأوروبية والأميركية لمصلحتنا ولمصلحتكم". وقال البارودي إنّ الصهيونية اتجهت حتى الآن نحو الدول الغربية، وأنه عليها تعديل مسارها والتوجّه نحو الشرق، إن كانت تريد التوصل إلى تفاهم كامل مع العرب. ولم يوضح البارودي أسس هذا التفاهم الكامل بين العرب والصهيونية، ولكنه أعرب عن قناعته بالعمل المشترك بين الوكالة اليهودية والعرب "فعندكم الخبرة والمال وعندنا الأرض وقوّة العمل، وإذا ما جرى التعاون بيننا فإنّني أرى منذ الآن كيف سيتعلم أبناؤنا العبرية وأبناؤكم العربية". وأردف البارودي، بأنّ ما ذكره الآن لا يستطيع البوح به لا لزوجته ولا لأعزّ أصدقائه، لأنه ليس بوسعهم أن يفهموه وذلك بسبب تربيتهم.

وفي ما يخص الثورة في فلسطين قال البارودي: "لقد بذلت كل ما بوسعي لكي لا يتفاقم الوضع في فلسطين. آلاف الشباب السوريين أرادوا الذهاب إلى فلسطين لمساعدة إخوانهم ومنعناهم من القيام بذلك. وقد أعقنا أيضًا تهريب السلاح. وليكن معلومًا لكم أنّ تهريب السلاح إلى فلسطين يقوم به فقط المهربون المعنيون بالربح المالي، وليس لدوافع قومية. فقد أوقفنا تهريب السلاح الذي كان يجري من دوافع قومية". وتطرّق البارودي إلى مسألة وقف الثورة الفلسطينية، وإلى دور الوسيط الذي كان يتطلع أن تقوم به الكتلة الوطنية السورية بين الحركة الوطنية الفلسطينية والوكالة اليهودية، فشدد على أنه "لا توجد قوة في العالم بإمكانها إيقاف الثورة الفلسطينية من دون الاستجابة لشروط مسبقة". وأضاف، إنّ "مفتاح وقف الثورة في فلسطين يوجد في يدكم وهو وقف الهجرة اليهودية إلى فلسطين. فوقفها لفترة معينة سيمكّننا من الاتصال بالقيادة الفلسطينية وتمهيد الأرض للتوصل إلى اتفاقية في ما بينكم". وقد ردّ الياهو أبشتاين بوضوح وأكّد ثانية أنّ الوكالة اليهودية لن توافق إطلاقًا على وقف الهجرة اليهودية إلى فلسطين وحتى لو كان ذلك الوقف موقّتًا. وردّ البارودي وقال إنه من دون وقف الهجرة لا يمكن الحديث عن اتفاق بين العرب واليهود في فلسطين. فمطلب وقف الهجرة اليهودية هو أهمّ مطالب الثورة في فلسطين، ولن يوقف الفلسطينيون ثورتهم من دون وقف الهجرة اليهودية. وأضاف، "إذا ما أعطيتموني تلميحًا بأنّكم مستعدون لقبول هذا الشرط فسنذهب أنا والعديد من قيادة الكتلة الوطنية في سورية مثل شكري القوتلي ولطفي الحفار وغيرهما، إلى قادة الفلسطينيين بهدف حثّهم للتفاوض معكم. وإلا فلن نقبل القيام بأيّ دور في هذه القضية". عند ذلك، اقترح الياهو أبشتاين على فخري البارودي تناول موضوع العلاقات العربية – اليهودية في فلسطين ليس من خلال الثورة في فلسطين ومطالبة الحركة الوطنية الفلسطينية بوقف الهجرة اليهودية إلى فلسطين وإنما من خلال "معالجة ودراسة مجمل العلاقات العربية – اليهودية في فلسطين من جميع جوانبها". ووعد فخري البارودي بالتفكير في هذا الموضوع من الزاوية التي طرحها الياهو أبشتاين، وقال إنّه سيخبر قيادة الكتلة الوطنية بما دار في هذا الاجتماع وأنّه سيقترح عقد اجتماع بين الكتلة الوطنية والوكالة اليهودية لإجراء حوار شامل وجذري بين الطرفين، بخصوص مجمل العلاقات العربية – اليهودية. وسيقوم داود لوزيه بإخبار أبشتاين عن قرار الكتلة بهذا الأمر. ذكر الياهو أبشتاين خلال حديثه في هذا الاجتماع أنّه يعتزم السفر إلى أوروبا، وأنه سيزور باريس، فاقترح فخري البارودي أن يعطي البارودي أبشتاين رسالة توصية كي يجتمع مع الوفد السوري المفاوض في باريس.

وقد سأله أبشتاين عن كيفية مساعدته الوفد السوري في باريس، فأجابه البارودي بأن يقول للفرنسيين إذا عاد الوفد السوري إلى سورية من دون تحقيق نتائج فإنه ستنشب ثورة عظيمة لم تشهدها سورية من قبل. وفي نهاية الاجتماع وأثناء وداعه ضيوفه قال فخري البارودي لأبشتاين: "لو أنّ الوكالة اليهودية تقوم بمساعدة الوفد السوري في باريس فإنّ ذلك من شأنه أن يثبت مشاعر الودّ التي يكنّها الشعب اليهودي للشعب العربي، وذلك رغم الثورة والصراع الدائر مع العرب الفلسطينيين. ومن شأن عمل كهذا أن يعطي الكتلة الوطنية سلاحًا قويًّا للمبادرة باتجاه المواضيع التي جرى نقاشها"[31].

يتبين من التقارير التي أرسلها لوزيه وبينتو إلى الوكالة اليهودية أن البارودي قدم تقريرًا إلى قيادة الكتلة الوطنية عن اجتماعه مع أبشتاين، وأنه لم يكن واضحًا لقيادة الكتلة ما إذا كان هذا الاجتماع جرى بين الطرفين بشكل شخصي أم بشكل رسمي. وقد طلب أبشتاين من لوزيه أن يوضح لقيادة الكتلة أن الاجتماع الذي جرى بينه وبين البارودي كان اجتماعًا رسميًا، وأن أبشتاين اجتمع إلى البارودي بوصف الأخير أحد قادة الكتلة الوطنية، وأن المواد المتعلقة بالمؤسسات الصهيونية أرسلها إلى البارودي بصفته قائدًا في الكتلة الوطنية وليس بصفته الشخصية[32].

الاجتماع الرسمي الأول بين الكتلة الوطنية والوكالة اليهودية

بعد مرور أسبوعين على اجتماع فخري البارودي مع الياهو أبشتاين عقد الاجتماع الرسمي الأول بين الكتلة الوطنية والوكالة اليهودية في بيت فخري البارودي في بلودان في الأول من آب / أغسطس 1936. وقد مثّل الكتلة الوطنية في هذا الاجتماع الذي دام ساعتين ونصف الساعة، شكري القوتلي وفخري البارودي ولطفي الحفار، ومثّل الوكالة اليهودية الياهو أبشتاين وعاموس لندمن، وشارك أيضًا في هذا الاجتماع داود بينتو[33]. افتتح الاجتماع فخري البارودي فأشار إلى أنه قدّم تقريرًا عن اجتماعه مع أبشتاين إلى قيادة الكتلة الوطنية وأنّ قيادة الكتلة الوطنية قرّرت بناءً على تقريره عقد اجتماع مع ممثلي الوكالة اليهودية بهدف استيضاح موقف الوكالة اليهودية والحصول منهم على معلومات وتوضيحات، وبناءً على ذلك ستقرر الكتلة الوطنية إن كانت هناك جدوى للاستمرار في المفاوضات مع الوكالة اليهودية. وأكّد البارودي على أهمية هذا الاجتماع وأنه يدلّ على أن موضوع العلاقات بين الكتلة الوطنية والوكالة اليهودية لم يعد يقتصر على اتصالات شخصية فقط وإنما دخل مرحلة جديدة؛ لأنّ المشاركين في هذا الاجتماع هم ممثلون رسميون لكلٍّ من الكتلة الوطنية والوكالة اليهودية. وبعد مقدمته التوضيحية القصيرة طلب فخري البارودي من الياهو أبشتاين الشروع في الحديث. أشار الياهو أبشتاين في بداية حديثه إلى أنّ هذا الاجتماع ليس الأول الذي يعقده ممثلو الوكالة اليهودية مع قيادات عربية، إذ التقى قادة صهاينة مع قادة عرب في الماضي، ولكن هذا الاجتماع هو الاجتماع الرسمي الأول الذي يُعقد بين مندوبين عن الوكالة اليهودية وممثلين عن الكتلة الوطنية. ثم طرح أبشتاين الرواية التاريخية الصهيونية للصراع العربي - الصهيوني وللمسألة اليهودية في أوروبا ولظهور الصهيونية، وادّعى أنّ اليهود في أنحاء العالم المختلفة يشكّلون أمة وقومية وديانة في آن واحد وأنّ الحركة الصهيونية هي "حركة التحرر القومي لليهود في العالم"، وربط بين اليهود الذين يعيشون في أوطانهم في أوروبا مع أتباع الديانة اليهودية القدماء الذين عاشوا في المشرق. ثم عالج موضوعين أساسيين؛ أوّلهما الوضع في فلسطين، وثانيهما العلاقات "العربية – اليهودية"، أي العلاقات بين مجمل العرب في الوطن العربي واليهود في فلسطين والعالم، وإمكانية التوصل إلى اتفاق "عربي – يهودي" شامل بين الوكالة اليهودية والكتلة الوطنية في سورية.

كغيره من الكولونياليين، امتدح الياهو أبشتاين مشروع الحركة الصهيونية الاستيطاني في فلسطين الهادف إلى إنشاء وطن قومي يهودي في فلسطين. وادّعى أنّ هذا المشروع الاستيطاني لا يأتي على حساب الشعب الفلسطيني ولا يلحق أيّ نوع من الأذى بهم، وإنما يفيدهم ويرفع من مستواهم الاقتصادي، وتجاهل كليةً أنّه يتناقض مع وجود الشعب الفلسطيني في وطنه ومع حقوقه القومية وفي مقدمتها حقّه في تقرير مصيره

31 المصدر نفسه.

32 رسالة إلياهو أبشتاين إلى دافيد لوزيه في 26/ 7/ 1936، ملف S25/10121، الأرشيف الصهيوني المركزي.

33 محضر اجتماع الوكالة اليهودية مع الكتلة الوطنية في بلودان في 1936-8-1، ملف S25/10093، الأرشيف الصهيوني المركزي؛ انظر كذلك إلى المحضر نفسه في: أبشتاين، **عودة صهيون والعرب**، ص 428-422.

بحرية وإنشاء دولته المستقلة. ذكر أبشتاين أنّه يوجد في فلسطين 400 ألف يهودي ويدعمهم 17 مليون يهودي في العالم. ويسعى هؤلاء الـ400 ألف يهودي إلى إقامة وطن قومي يهودي ليس فقط لهم وإنما أيضا لليهود الموجودين في العالم والذين سيهاجرون إلى فلسطين. وأضاف، "لا توجد أيّ قوة، خارجية أو داخلية، تستطيع منع تحقيق إقامة الوطن القومي اليهودي في فلسطين". واستطرد أبشتاين قائلًا إنّه لا يمكن تبرير أسباب الثورة الفلسطينية بادّعاء أنّها اندلعت بسبب إلحاق الصهيونية الأضرار المادية أو أيّ نوع آخر من الأضرار، بالشعب الفلسطيني. فالصهيونية لم تلحق وفق ما ادّعى أبشتاين أيّ ضرر بالفلسطينيين. أمّا إذا كان العرب الفلسطينيون يخشون من أنّ تطوّر الوطن اليهودي قد يلحق الأضرار بالفلسطينيين، فإنّ الوكالة اليهودية على استعداد لأن تقدم الضمانات المطلوبة التي تضمن ألّا يؤذي الوطن القومي اليهودي العرب الفلسطينيين بأيّ شكل من الأشكال. ثم اقترح أبشتاين أن يجري بحث هذه الضمانات في الاجتماعات المقبلة بين الجانبين.

أمّا في ما يخصّ موضوع العلاقات بين الوكالة اليهودية والحركة القومية العربية عمومًا والكتلة الوطنية بخاصة، فأشار الياهو أبشتاين إلى أنّ قادة الكتلة الوطنية في سورية هم الأكثر ملاءمةً من غيرهم من القوميين العرب في إدراك أهمية هذا الموضوع، وإلى أنهم الأكثر قدرة على إيجاد حلّ للقضية في فلسطين، بما يخدم العرب واليهود في فلسطين. ادّعى أبشتاين أنّ الوكالة اليهودية تؤيد استقلال سورية لأنّ ذلك بحسب اعتقاده سيقود إلى سلام في المنطقة بأسرها ويشكّل أيضًا ضمانة لبناء علاقات بين سورية والوكالة اليهودية في مختلف المجالات، ولا سيما في المجال الاقتصادي. أشار أبشتاين إلى أنّ لليهود في العالم قوةً لا يستهان بها في مجالات مهمة في دول كثيرة، وإلى أنّ سورية ستبقى في حاجة إلى طاقات علمية وتنظيمية وتكنولوجية ومالية كبيرة بعد أن تحقّق استقلالها، وأنّ العالم العربي لا يمتلك هذه الطاقات، وأنّ الوكالة اليهودية لديها هذه الطاقات و"بإمكاننا أن نضعها تحت تصرّفكم من دون أن تثير خشية العرب وقلقهم، لأن تطلعاتنا القومية لا تتعدى حدود فلسطين". وأضاف أبشتاين أنّه "من أجل التوصل إلى اتفاق يهودي - عربي على الكتلة الوطنية إظهار تفهّمها والاعتراف بالتطلعات القومية للشعب اليهودي وقبول حقّه التاريخي في إقامة وطنه القومي في فلسطين. ومن الواضح أن هذا الأمر مشروط بمنحنا العرب الفلسطينيين ضمانات كافية التي تحفظ مصالحهم".

في ردّه على أبشتاين، بدأ شكري القوتلي بالمجاملات المتَّبعة في مثل هذه الاجتماعات، وأعرب عن أمله في التوصّل إلى تفاهم بين الجانبين. وقال إنّ فكرة التفاهم بين العرب واليهود ليست جديدة بالنسبة إلى القادة السوريين "فقد تعاونّا مع المرحوم الملك فيصل بهذا الشأن منذ البداية، قبل وبعد تتويجه ملكًا على سورية". ثم عالج شكري القوتلي القضايا المركزية التي طرحها أبشتاين في مداخلته، لا سيّما موقف الصهيونية وسياستها تجاه الشعب العربي الفلسطيني، وتجاه الكتلة الوطنية في سورية والحركة القومية العربية، ومسألة التوصل إلى اتفاق يهودي - عربي شامل.

رفض شكري القوتلي الادّعاء الصهيوني أنّ هناك حقًّا تاريخيًّا لليهود في فلسطين بدعوى أنّ اليهود عاشوا في فلسطين قبل ألفَي عام، وميّز بين حياة اليهود مع العرب بسلام خلال العصور الماضية و سعي الصهيونية إلى إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين. وأكّد أنّه لولا سعي الصهيونية إلى إقامة وطن قومي يهودي في فلسطين لما عارض العرب الفلسطينيون والعرب في البلدان العربية هجرة اليهود إلى فلسطين وإلى البلدان العربية. وفي ما يخص ادّعاء أبشتاين أنّ المشروع الصهيوني في فلسطين أدّى إلى رفع مستوى الفلسطينيين قال شكري القوتلي إنّ المسألة الأساسية في نظر الفلسطينيين تكمن في الخطر من المشروع الصهيوني نفسه، من الخطر الذي يشكّله إقامة وطن قومي يهودي في فلسطين من خلال هجرة اليهود من أرجاء العالم إلى فلسطين، على الشعب العربي الفلسطيني. فهذا يقود إلى أن يؤول الحكم في فلسطين إلى اليهود عاجلًا أو آجلًا، ما يؤدّي إلى خسران العرب الفلسطينيين كل شيء بما في ذلك مستوى معيشتهم الذي ادّعى أبشتاين أنّ الصهيونية رفعته. ثم استفسر شكري القوتلي عن الضمانات التي أشار إليها أبشتاين باقتضاب، والتي مفادها أنّ الوطن القومي اليهودي لن يلحق الأذى بالشعب الفلسطيني، وطلب منه تحديد هذه الضمانات. وأضاف القوتلي، إنّ ما يزيد من تعقيد المشكلة هو أنّ الوكالة اليهودية لا توضح بشكل دقيق ماذا يعني الوطن القومي اليهودي، ولا توضح إذا ما كان المقصود بهذا المصطلح احتلال كلّ فلسطين كما ينادي زئيف جابوتينسكي، الأمر الذي يقود إلى تهجير العرب الفلسطينيين من فلسطين. واستطرد سائلًا، "هل تريدون إقامة وطن قومي يهودي في فلسطين أم أنكم تريدون تحويل فلسطين إلى وطن قومي يهودي؟ إذا كنتم تقصدون الإمكانية الثانية، فإنّنا نعارض ذلك بشدة وبحزم وليس هناك أية إمكانية للتوصل إلى تفاهم. ولكن إذا كنتم تقصدون الإمكانية الأولى فإننا على استعداد لبحث الضمانات التي أشرت إليها وإيجاد حلّ يخدم الطرفين المعنيَّين". على الرغم من أنّ شكري القوتلي لم يشر إلى طبيعة الحلّ الذي يريده، لكن تمييزه بين الإمكانيتين يفتح مجالًا واسعًا للتفاوض مع الوكالة اليهودية على أرضية مريحة جدًّا لها. وفي ما يخصّ العلاقة



بين الوكالة اليهودية والكتلة الوطنية بصورة خاصة والحركة القومية العربية بصورة عامة، قال شكري القوتلي: "نحن لا ننكر ولا نستهين في قوة وتأثير اليهود في أنحاء العالم. ونحن نقدر هذا وندرك مدى حجم المساعدة الكبيرة التي بالإمكان الحصول عليها من اليهود". وأضاف، إنّ الثورة في فلسطين ستستمر، أمّا إذا ما توقفت فإنها ستتجدد بقوة وعنف أكثر، ما لم يتم إيجاد حل دائم لمشكلة العلاقات العربية – اليهودية في فلسطين. والسوريون بقيادة الكتلة الوطنية هم الأكثر ملاءَمة للعمل لحلّ هذه القضية وهم على استعداد للقيام بهذا الدور، وبذلك يتم التمهيد للتوصل إلى اتفاق شامل بين الوكالة اليهودية والعرب عامة. وأضاف القوتلي، على الرغم من المصاعب التي واجهها القوميون في سورية فإنهم رفعوا دومًا شعار الاستقلال العربي وبذلوا الجهد لتحقيقه. وعندما تحقّق سورية استقلالها فإنّ ذلك يقرب من التوصل إلى الاتفاق بين العرب واليهود. لذلك "من المهم أن تساعدونا بكل الوسائل لنيل الاستقلال، الذي سيفيدكم عند تحقيقه بشكل ملموس". واختتم شكري القوتلي مداخلته بتأكيده استعداد الكتلة الوطنية على الاستمرار في الاجتماعات مع الوكالة اليهودية، وبتعبيره عن أمله أن تقود هذه الاجتماعات إلى التوصل إلى اتفاقية بين الكتلة الوطنية والوكالة اليهودية. واقترح القوتلي أن يركّز الاجتماع المقبل بين الكتلة الوطنية والوكالة اليهودية على قضيتين مركزيتين مرتبطتين بعضهما البعض، وفق ما شدّد القوتلي؛ أوّلهما العلاقات بين العرب واليهود في فلسطين، وثانيهما مسألة التوصل إلى اتفاقية بين اليهود والعرب كافة. وفي ختام الاجتماع اتفق الطرفان على ضرورة الحفاظ على سرية هذه الاجتماعات.

في تعقيبه القصير، شكر الياهو أبشتاين شكري القوتلي على مداخلته وادّعى أنّ الكثيرين في الغرب يعتقدون أنّ سكان الشرق غير قادرين على العيش سوية بسلام مع بعضهم البعض، وأنّ هذا الرأي السائد في الغرب هو إحدى العقبات الكبيرة التي تقف أمام سعي العرب لتحقيق هدفهم في أن يحكموا أنفسهم، لذلك فإنّ بإمكان التوصل إلى حلٍّ سلمي للمسألة العربية – اليهودية أن يخدم العرب وأن يرفع من مكانة الشرق[34].

الاجتماع الرسمي الثاني بين الكتلة الوطنية والوكالة اليهودية

عُقد الاجتماع الثاني بين الكتلة الوطنية السورية والوكالة اليهودية في دمشق في التاسع من أيلول / سبتمبر 1936 في بيت لطفي الحفار[35]. وقد مثّل الكتلة الوطنية في هذا الاجتماع الذي دام ثلاث ساعات ونصف الساعة شكري القوتلي ولطفي الحفار وفايز الخوري، ومثّل الوكالة اليهودية دوف هوز[36] والياهو أبشتاين ودافيد هاكوهين[37] ويوسف نحماني[38] وعاموس لندمان، وحضر الاجتماع أيضًا دافيد بينتو. أشار الياهو أبشتاين في بداية الاجتماع إلى أنّ الوكالة اليهودية أضافت إلى وفدها المفاوض ثلاثة من كوادرها المختصين بالمسألة العربية، وذلك بعد أن أعربت الكتلة الوطنية في الاجتماع السابق عن موافقتها على الاستمرار في المفاوضات، وأنّ هذا الوفد سيقدم تقريرًا كاملا عن مضمون هذا الاجتماع إلى قيادة الوكالة اليهودية كي تتخذ القرارات الملائمة. ثم طلب أبشتاين من شكري القوتلي تقديم عرض مختصر عن الاجتماع السابق بين الطرفين. بعد أن عرض باقتضاب القضايا الأساسية التي عالجها الاجتماع السابق. أشار القوتلي إلى أنّ وفد الوكالة اليهودية يكتب محضر هذا الاجتماع، كما كان قد كتب محضر الاجتماع السابق، وطلب باسم الوفد السوري عدم نشر أيّ شيء عن هذه الاجتماعات من دون الحصول على موافقة مسبّقة من الطرفين، وقد وافق الحاضرون على هذا الطلب. ثم تحدّث دوف هوز وطرح في بداية مداخلته ثلاث نقاط، قال في الأولى: "إنّ خوف العرب الفلسطينيين من

34 المصدر نفسه.

35 محضر اجتماع ممثلي الوكالة اليهودية الكتلة الوطنية، ملف نحماني 2، أرشيف تاريخ الهاجاناه.

36 ولد دوف هوز (1894-1940) في بولندا وهاجر في صغره إلى فلسطين، وخدم في الجيش العثماني في الحرب العالمية الأولى، وكان من مؤسسي المنظمة العسكرية الصهيونية "الهاجاناه" في عام 1920 ومن قادتها الأوائل. مثّل الهستدروت وحزب مباي في لندن وكان له دور كبير في تطوير العلاقات بين الوكالة اليهودية وحزب العمال البريطاني، وكان عضوًا مهمًا في "لجنة الترحيل" الأولى التي أنشأها رئيس الدائرة السياسية للوكالة اليهودية موشيه شرتوك في عام 1937 لوضع الخطط لترحيل الشعب العربي الفلسطيني من فلسطين.

37 ولد دافيد هاكوهين (1897-1984) في روسيا وهاجر إلى فلسطين في عام 1907، وخدم في الجيش العثماني في الحرب العالمية الأولى. كان من قادة حزب مباي والهاجاناه، وكان عضوًا في لجان الترحيل الثلاث التي أنشأها موشيه شرتوك في أعوام 1937 و1942 و1948، والتي عملت على وضع الخطط لتهجير الشعب الفلسطيني من فلسطين. أصبح عضوًا في الكنيست عن حزب مباي (ثم العمل) لفترة طويلة ورأس لجنة الخارجية والأمن التابعة للكنيست.

38 ولد يوسف نحماني (1891-1965) في روسيا وهاجر إلى فلسطين عام 1907 وانضم إلى منظمة هاشومير (الحارس) التي تأسست عام 1909. وُظّف في عام 1922 في دائرة الأراضي التابعة للصندوق القومي اليهودي (الكيرن كاييمت) وأصبح من كبار موظفيها في الجليل وتخصّص في شراء الأراضي العربية. كان عضوًا مهمًا في لجان الترحيل الثلاث التي أشرنا إليها سابقًا.

المشروع الصهيوني هو خوف متخيّل، لذلك فإنّ التوصل إلى اتفاق بينهم وبين اليهود أصعب من التوصل إلى اتفاق في ما لو كان هذا الخوف خوفًا حقيقيًا وقائمًا فعلًا". وقال في النقطة الثانية إنّ هذه المفاوضات سيكون لها قيمة أكثر إذا ما جرى تحديد مدتها الزمنية. أما في النقطة الثالثة فأشار إلى أنّ المفاوضات ستنجح إذا رأى كل طرفٍ الفائدة التي سيجنيها هو والطرف الآخر من التوصل إلى اتفاق عربي – يهودي. ثم استعرض دوف هوز الرواية التاريخية الصهيونية، وقال إنّ اليهود ما انفكوا يحاربون منذ ألفي عام من أجل "العودة إلى صهيون" وإقامة وطنهم القومي. وادعى دوف هوز في مداخلته أنّ إقامة الوطن القومي الذي تعمل الحركة الصهيونية على تحقيقه يجلب البركة للفلسطينيين ويحسّن من أوضاعهم الاقتصادية، وأنّ مصلحة الحركة الصهيونية توجب العمل على رفع مستوى معيشة العرب الفلسطينيين والدفاع عن مصالح الفلاح العربي الفلسطيني. وادعى هوز أنّ إقامة الوطن القومي اليهودي في فلسطين، لن يكون على حساب الشعب العربي الفلسطيني ولن يتسبّب في أيّ ظلمٍ أو استغلالٍ للفلسطينيين ولن يؤدي إلى اقتلاعهم من وطنهم. وادعى أيضًا أنّ مصلحة الحركة الصهيونية توجب العمل على رفع مستوى معيشة العرب الفلسطينيين والدفاع عن مصالح الفلاح الفلسطيني. وعند هذا الحد من قلب الحقائق، خاطب دوف هوز (وهو عضو "لجنة الترحيل" في الوكالة اليهودية التي وضعت الخطة تلو الأخرى لترحيل الفلسطينيين من فلسطين)، قائلًا: "والآن أريد أن تقولوا لي بصراحة إذا كنتم تصدّقون ما قلته لكم وأن تعبّروا عن رأيكم إذا كنتم تعتقدون أن بوسع اليهود أن يفيدوكم بواسطة موهبتهم وجهدهم ومالهم. لا توجد قوة في العالم باستطاعتها إخراج اليهود من فلسطين. وفي مقابل ذلك، إذا وحّدت هاتان القوتان الكبيرتان – العرب واليهود – جهدهما لاستفادا استفادة كبيرة من عملهم هذا".

في بداية رده على دوف هوز قال شكري القوتلي إنّ هناك مثلًا عربيًا يقول "حضرت مائدة الطعام على أكمل وجه ووضعت عصا بجانبها". فمن ناحية قال دوف هوز إنه يريد التوصل إلى اتفاق بين اليهود والعرب، ومن ناحية أخرى قال إنه لا توجد قوة في العالم بوسعها إخراج اليهود من فلسطين. وتساءل القوتلي إن كان المقصود الـ 400 ألف يهودي الذين هاجروا إلى فلسطين والموجودين الآن فيها، أم أنّ المقصود هو عدد غير محدود من اليهود الذين سيهاجرون إليها في المستقبل. ووضّح القوتلي أنّ الموضوع هنا هو موضوع سياسي وليس موضوعًا دينيًا، وأكد أنّ اليهودية هي ديانة وليست قومية، وأنّ السوري اليهودي مثلًا هو عربي سوري يدين باليهودية تمامًا كما يدين السوري العربي بالإسلام أو بالمسيحية. وأضاف: لو أنّ اليهود هاجروا إلى فلسطين من دون وعد بلفور؛ أي من دون أن يكون هدفهم إنشاء وطنٍ قومي يهودي في فلسطين، لما كانت هناك أصلًا مشكلة. فالمشكلة هنا هي مشكلة سياسية وتتمثل في سعي الصهيونية لإقامة وطن قومي يهودي في فلسطين. وعالج شكري القوتلي الادعاء الصهيوني المتكرر بأنّ المشروع الصهيوني جلب البركة للفلسطينيين في المجالين الاقتصادي والاجتماعي، وتساءل عن فائدة ذلك، إن كان هذا الادعاء صحيحًا، عندما يصبح اليهود أغلبية بواسطة الهجرة إلى فلسطين والاستيطان فيها. وقارن في هذا السياق بين المشروع الصهيوني والاستعمار الفرنسي لسورية لجهة ادعاء كليهما أنهما يحسّنان الوضع الاقتصادي؛ فأشار إلى أنّ الفرنسيين أعلنوا دومًا بأنهم يريدون جلب البركة الاقتصادية لسورية وأنهم يعملون على تحسين الاقتصاد السوري وأنهم حاولوا تأجيل إعطاء السوريين حقوقهم السياسية إلى فترة لاحقة. ولم يوافق السوريون على ذلك، لأنهم يريدون أن يكونوا أسيادًا على وطنهم، ويناضلون من أجل تحقيق الاستقلال، سواء حسّن الاستعمار الفرنسي وضعهم الاقتصادي أو لم يفعل. وأضاف القوتلي، حتى إن تحسّن وضع العرب الفلسطينيين الاقتصادي فإنّ هذا التحسن مؤقت، لأنّ العرب الفلسطينيين سيخسرون كل ما يمتلكونه إذا ما سار تطور الأحداث في المستقبل كما سار عليه حتى الآن. ونفى القوتلي أن تكون خشية العرب الفلسطينيين من المشروع الصهيوني متخيّلة، وأوضح أنها حقيقية وتنبع من أسباب حقيقية وفي مقدمتها استمرار استيلاء الحركة الصهيونية على الأراضي واستمرار الهجرة اليهودية إلى فلسطين. ثمّ أوضح ذلك بقوله، "لو كنت عربيا من مدينة يافا لسألتكم إلى أين تسعى الصهيونية وما هو هدفها؟ لأنني لست مهتمًا فقط بنفسي وإنما أيضا بأولادي وأحفادي، وأنا أريد أن أعرف ماذا سيكون مستقبلهم؟". واختتم القوتلي مداخلته بقوله، على الرغم من كل ما ذكره في هذا الاجتماع بشأن القضية الفلسطينية، فإنّ هناك نية طيبة لدى الوفدين للعمل سوية ولفحص التناقضات بينهما من أجل التوصل إلى اتفاق بصفتهما "أقرباء وأصدقاء من دون الحاجة لمساعدة الغرباء".

وبعد أن أنهى القوتلي مداخلته، طرح فايز خوري سؤالًا مقتضبًا عن عدد اليهود الذين سيهاجرون إلى فلسطين وفق ما تطالب به الصهيونية. أجابه دوف هوز بأنّ "عدد المهاجرين اليهود يعتمد على قدرة فلسطين الاستيعابية، لذلك لا يمكن تحديده. فقد يصل في السنة القادمة إلى ألفين أو إلى خمسة آلاف أو إلى مئة ألف مهاجر يهودي". وأضاف، إنّ وجود الصهيونية بات أمرًا واقعًا وأنه "عليكم فهم المسألة الصهيونية من جميع جوانبها والوقوف على أسبابها وأهدافها كما جرى الحديث في اجتماع اليوم وفي الاجتماع السابق". ثمّ تحدث يوسف نحماني عن الهجرة اليهودية



وعن الاستيطان اليهودي في فلسطين وإيجابياتهما على العرب الفلسطينيين، وتلاه دافيد هاكوهين الذي تحدث عن إمكانيات التوصل إلى اتفاق عربي – يهودي مشترك والنتائج الإيجابية بالنسبة إلى الطرفين. ثم لخص الياهو أبشتاين، الذي شغل هو وبقية أعضاء وفد الوكالة اليهودية المفاوض مواقع مهمة في لجان الترحيل التي أقامتها الوكالة اليهودية لترحيل الفلسطينيين وطردهم من فلسطين، والتي أشرنا إليها سابقًا، مطلبي الوكالة اليهودية الأساسيين اللذين اعتبرهما أساسًا وشرطًا لأي اتفاق عربي - يهودي بين الوكالة اليهودية والكتلة الوطنية، وهما: استمرار الهجرة اليهودية إلى فلسطين من أصقاع الأرض المختلفة من دون تحديد حجم هذه الهجرة ووتيرتها ووفق ما ترتئيه الوكالة اليهودية لقدرة فلسطين الاستيعابية لهذه الهجرة اليهودية، واستمرار استملاك الوكالة اليهودية للأراضي العربية في فلسطين. ثم اختتم شكري القوتلي الاجتماع بحديثه باقتضاب وبشكل عام عن أهمية الاجتماعات بين الجانبين لبحث مختلف القضايا من أجل التوصل إلى تفاهم متبادل[39].

خاتمة

سعت الوكالة اليهودية في الاجتماعين الرسميين اللذين عقدتهما مع الكتلة الوطنية بشأن التوصل إلى "اتفاق عربي - يهودي" شامل، إلى التأثير في الكتلة الوطنية لوقف مختلف أشكال الدعم الذي كان يقدمه الشعب السوري وقواه الوطنية للثورة في فلسطين أو تقليصها، والحصول على تأييد الكتلة الوطنية السورية للوطن القومي اليهودي في فلسطين وللهجرة اليهودية إلى فلسطين، بالحجم والوتيرة اللذين ترغب فيهما الوكالة اليهودية، وادعت على النقيض من موقف الوكالة اليهودية وسياستها الحقيقية أنها في مقابل ذلك تؤيد الكتلة الوطنية في سعيها لاستقلال سورية وتحقيق الوحدة العربية. ويبدو أنّ دافع شكري القوتلي الذي قاد وفد الكتلة الوطنية في الاجتماعين الرسميين مع الوكالة اليهودية، كان فحص إمكانية الحصول على دعم الوكالة اليهودية لاستقلال سورية مقابل القيام بدور الوسيط بين الوكالة اليهودية والحركة الوطنية الفلسطينية، تمشيًا مع الاعتقاد السائد في الكتلة الوطنية وفي أوساط واسعة من النخب العربية، بأنّ للوكالة اليهودية وللحركة الصهيونية و"اليهود في العالم" تأثيرًا كبيرًا في فرنسا والدول العظمى في العالم. ويبدو أنّ شكري القوتلي الذي تميّز عن الكثير من زملائه في قيادة الكتلة الوطنية بالتزامه مساندة الثورة في فلسطين، استخلص من مواقف الوكالة اليهودية في هذين الاجتماعين الرسميين، أن ليس هناك جدوى من تلك المفاوضات فأوقفها وركز جل جهده على تقديم مختلف أشكال الدعم للثورة العربية الفلسطينية الكبرى. بيد أنّ قيام وفد الكتلة الوطنية تحت قيادته بإجراء مفاوضات رسمية سرية مع الوكالة اليهودية في تلك الظروف والخلفيات ساهم في خلق جو لا يمنع أو لا يحرم الاتصالات أو اللقاءات السرية بين قادة من الكتلة الوطنية والوكالة اليهودية.

كان الاجتماع الرسمي الثاني بين الكتلة الوطنية والوكالة اليهودية هو الاجتماع الرسمي الأخير في جولة المفاوضات هذه، والتي كانت قيادة الكتلة الوطنية السورية على علم مسبق بها واطلعت على نتائجها، ولكنه لم يكن إطلاقًا الاجتماع أو اللقاء الأخير بين مندوبي الوكالة اليهودية والعديد من قادة الكتلة الوطنية السورية. فقد تلته في الشهور والسنوات اللاحقة اجتماعات واتصالات كثيرة جدًا بين ممثلي الوكالة اليهودية مع عدد من قادة الكتلة الوطنية من بينهم جميل مردم ونسيب البكري ولطفي الحفار وفوزي البكري، ومع قادة "المعارضة" الشهبندرية لا سيما مع عبد الرحمن شهبندر ونصوح بابيل، وكذلك مع قادة في "جبل العرب" وفي مقدمتهم سلطان الأطرش ويوسف العيسمي، وسارت هذه اللقاءات والاتصالات بشكل عام في الاتجاه الذي أرادته الوكالة اليهودية.



39 محضر اجتماع ممثلي الوكالة اليهودية مع الكتلة الوطنية، ملف نحماني 2.

الملاحق

ملحق رقم (1):

وثيقة تظهر بداية تعامل عبد الله عبود مع الوكالة اليهودية. ملف S25/22298، الأرشيف الصهيوني المركزي.

عبد الله عبود
دمشق (سوريا)
صندوق البريد ١١٥

A. ABBOUD
DAMAS - SYRIE
B. P. 115

DAMAS LE دمشق في ١٧ ايلول ٩٣٩

حضرة الاستاذ هارون افندي كوهين المحترم

بعد تقديم الاحترام ابدي باني وصلت دمشق واشكركم على الثقة منكم في المدة القليلة التي تشرفت خلالها بمعرفتكم

لذا ارسل لحضرتكم تقرير عن موقف سورية تجدونه بعرض ارضا وذلك كما طلبتم الأمل ان يعجبكم وان شقيقي ذهب الى [illegible] ان يضعه في البريد في يافا

وبعد مرور ايام سارسل لكم زيارة السيد الحسني للأمير الى احد اصدقائي بخصوص ليعلي الى ما جرى في اجتماعاته لأني كما عرفتكم ان الحكومة شعرت بان حضوره لدمشق سيخلق لها مشاكل هي في غنى عنها لذلك اوعزت الى الضابطة في نقطة الحدود بان تطلب منه الرجوع من حيث كان.

المرجو ان تكلفوني بكل خدمة وان لا تقاطعونا من المكاتبة. في الختام تقبلوا اسمى عواطفي واحتراماتي

[توقيع]



عبدالله عبود
دمشق (سوريا)
صندوق البريد ١١٥

A. ABBOUD
DAMAS - Syrie
B. P. 115

DAMAS LE دمشق في ١٨ - ٩ - ٩٢٥

حضرة الاستاذ هارون افندي كوهين المحترم

بعد تقديم الاحترام. ارسلت لكم قبل هذا وكلفت شقيقي ان يضعه في بريد يافا فالأمل ان يكون وصلكم

والآن مرسل لكم الثاني وكلفت ايضاً شقيقي بوضعه في بريد حيفا فارجوا ان يكون طلبكم جداً في محله كما اني منتظر جوابكم لاعلم ما تودونه منا لو كان ذكر بشئ

ارجوا بارسال جوابكم ان تفيدوني الاهتمام الكافي لاعرف نفسي حيث لا يخفاكم اذا اراد الانسان ان يتفرغ لاعمال تتطلب منه لا سيما مثل هذه الذي تحتاج الى بحث وتدقيق لتكون والغاية المطلوبة وارجو ان تفهموني فيما اذا كان تريدون اخبارنا يومياً او اسبوعياً او عند طلبكم حتى اعرف نفسي لهذا وان تكون تخاطبني على العنوان الذي هو اعلا هذه الورقة فقط

وفي الختام تقبلوا عظيم احترامي

[توقيع]

ملاحظة:
رجائي الخاص ان يكون ما يرسل محفوظ لان اعتزاني كل ما يرسل هو لكم لا لغيركم واذا تريدون انشاء ذمة بينه الجهات الرسمية فتكون ذلك من عندياتكم هذا ما ارجوه وارجوا ان تؤكدوه في الكتابة لا طمئنه والسلام



ملحق رقم (2)

رسالة فخري البارودي إلى إلياهو أبشتاين في 22/ 9/ 1935، ملف S25/10121، الأرشيف الصهيوني المركزي.

مكتب فخري البارودي
تأسس عام ١٩٢٤

عن بيروت في ٢٢/٩/٩٣٥

22-9-935

عزيزي الياهو

تحية واحتراما وبعد اني غادرت فلسطين دون ان نجتمع الى
بعضنا وقد انتظرتكم حسب الموعد يوم الاحد فلم تحضروا ولاني
كنت طلبت الى السيد داويد ان يخبركم تلفونيا ويطلب منكم تأخير
الموعد من الواحدة الى الاثنتين فلم نتمكن من مخابرتكم حيث ان ذلك
يوم السبت وبما اني اضطررت للسفر الى لبنان خابرت
مركز الهستدروت في حيفا وتكلمت مع داوود ديب وطلبت اليه
ان يخبركم تلفونيا اضطراري الى السفر ويعتذر عني عن موعدك
بذلك وسافرت دون ان اراكم واشكركم على ما ابديتموه
نحوي من اللطف واتمنى ان نجتمع مرة اخرى وقد اجتمعت
في بيروت الى صديق الطرفين فؤاد مفرج واخبرته عن
تعارفنا وما رأيته في حيفا وسر به عامر ووصفت
له ذلك الغداء الذي تناولته مع اطفال صغار على مقعد
واحد والذي اتى بجوار لا انساه مدى حياتي فسر من ذلك
واخبرني انكم كنتم سوية في الكلية الاميركية في بيروت

٢

وهو الآن معلم العلوم السياسية فيها وعسى ان يسمح لنا الدهر بزيارة فلسطين واياه لنرى ما يلزم رؤيته في القدس ويافا وغيرهما واني اشكركم على احتفائكم بي واتمنى ان تبقى صداقتنا معكم ابدية بالغة الحسنة واريدها [illegible]

والياهو [illegible] تحياتي ودم للصديق

البارودي [illegible]

فاتني ان اذكر لك انني اجتمعت بصديقنا الطبيب [illegible] في جبل لبنان في جهة [illegible] ولم اتمكن من البقاء معهما طويلا لانني كنت ذاهبا الى طرابلس مع الاخ عبد الحميد كرامة لاعلم الصلح بينه وبين [illegible] القدس [illegible] الدكتور [illegible] كذلك [illegible] الذي [illegible] في القدس [illegible]

كنت طلبت الى الآدون داويدها كوهين ان يرسل لي جوابات الأسئلة الآتية وبما انه سافر هل ترون ان ترسلوا لي الجوابات الى دمشق والمطلوب هو

١ — تشكيلات الهاجاه ونظامها
٢ — " الاصلاحية كارن هيسوت ونظامها
٣ " الهستدروت ونظامها واعمالها
٤ " الهاجانا " "
٥ " الهشومناي " "
٦ " الترومبلدور " "
٧ " الكارن كاييمت " "
٨ مجموع قرارات الجمعية الصهيونية
٩ مشروع الخمس سنوات
١٠ " السنيه الزراعي
١١ احصاء عن المدارس الزراعية والصناعية والتجارية والتعليمية والحضانة والبدائية والاستعدادية والعالية مع برامجها

هذا ما اطلب الجواب عليه وانا اعلم انك ستتعب بجمع المطلوب ولكن هذا التعب سيزول عندما تعلم انك كسبت صديقا مثلي بما تقدمه لي من هذه التشكيلات التي يجب على العرب ان يتعلموا منها ويأخذوا عنها ما يجب اخذه مما يوافق طباعهم وعاداتهم فاذا كان يوجد بالعربي ما طلبت ارجوا ارساله والا ارسلوه بالافرنسي او الانكليزي وسلفا اشكركم عزيزي

قائمة المصادر والمراجع

الوثائق

- تقارير كبار المسؤولين في جهاز المخابرات (القسم العربي) التابع للدائرة السياسية للوكالة اليهودية، ومحاضر الاجتماعات بين مسؤولي الوكالة اليهودية وقادة الكتلة الوطنية والنخب السورية الأخرى، المحفوظة في الأرشيف الصهيوني المركزي.

المراجع العربية

- أبشتاين، الياهو. **عودة صهيون والعرب (شيبات تسيون فعراف)**. عبري. تل-أبيب: دفير، 1974.
- المعلم، وليد. **سوريا 1918-1958: التحدي والمواجهة**. نيقوسيا: شركة بابل للنشر، 1985.
- بابيل، نصوح. **صحافة وسياسة: سورية في القرن العشرين**. ط 2. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2001.
- جريس، صبري. **تاريخ الصهيونية 1918-1939: الوطن القومي اليهودي في فلسطين**. نيقوسيا: مركز الأبحاث التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية، 1986.
- خوري، فيليب. **سوريا والانتداب الفرنسي: سياسة القومية العربية 1920-1945**. ترجمة مؤسسة الأبحاث العربية. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1997.
- ساسون، الياهو. **الطريق إلى السلام (بديرخ إيل هاشلوم)**. عبري. تل أبيب: عام عوفيد، 1978.
- شاريت، موشيه. **يوميات سياسية (يومان مديني)**. عبري. تل أبيب: عام عوفيد، 1968.
- شاكيد، حجاي. **موساد لرجل واحد: ريؤوفين شيلواح أبو المخابرات الإسرائيلية (موساد شل إيش إحاد: ريؤوفين شيلواح أبو المخابرات الإسرائيلية)**. عبري. القدس: عيدنيم، 1988.
- قرقوط، ذوقان. **تطور الحركة الوطنية في سورية 1920-1939**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1975.
- كيالي، نزار. **دراسة في تاريخ سورية السياسي المعاصر، 1920-1950**. دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1997.
- الكيلاني، شمس الدين. **تحوّلات في مواقف النّخب السوريّة من لبنان 1920-2011**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.
- مصالحة، نور الدين. **طرد الفلسطينيين: مفهوم "الترانسفير" في الفكر والتخطيط الصهيونيين، 1882-1948**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1992.
- محارب، محمود. "الصهيونية والهاجس الديمغرافي." **شؤون فلسطينية**: العدد 194، أيار/ مايو 1989.
- ---------. "المخابرات الصهيونية: بدايات التجسس على العرب." **المستقبل العربي**: العدد 357، تشرين الثاني/ نوفمبر 2008.
- ---------. "المقالات الصهيونية المدسوسة في الصحف اللبنانية والسورية (1936-1939)." مجلة **الدراسات الفلسطينية**: السنة 20، العدد 78، ربيع 2009.

المراجع الأجنبية

- Caplan, Neil. *Futile Diplomacy.* London: Frank Cass and Company Ltd., 1986.

محمد لطفي جمعة

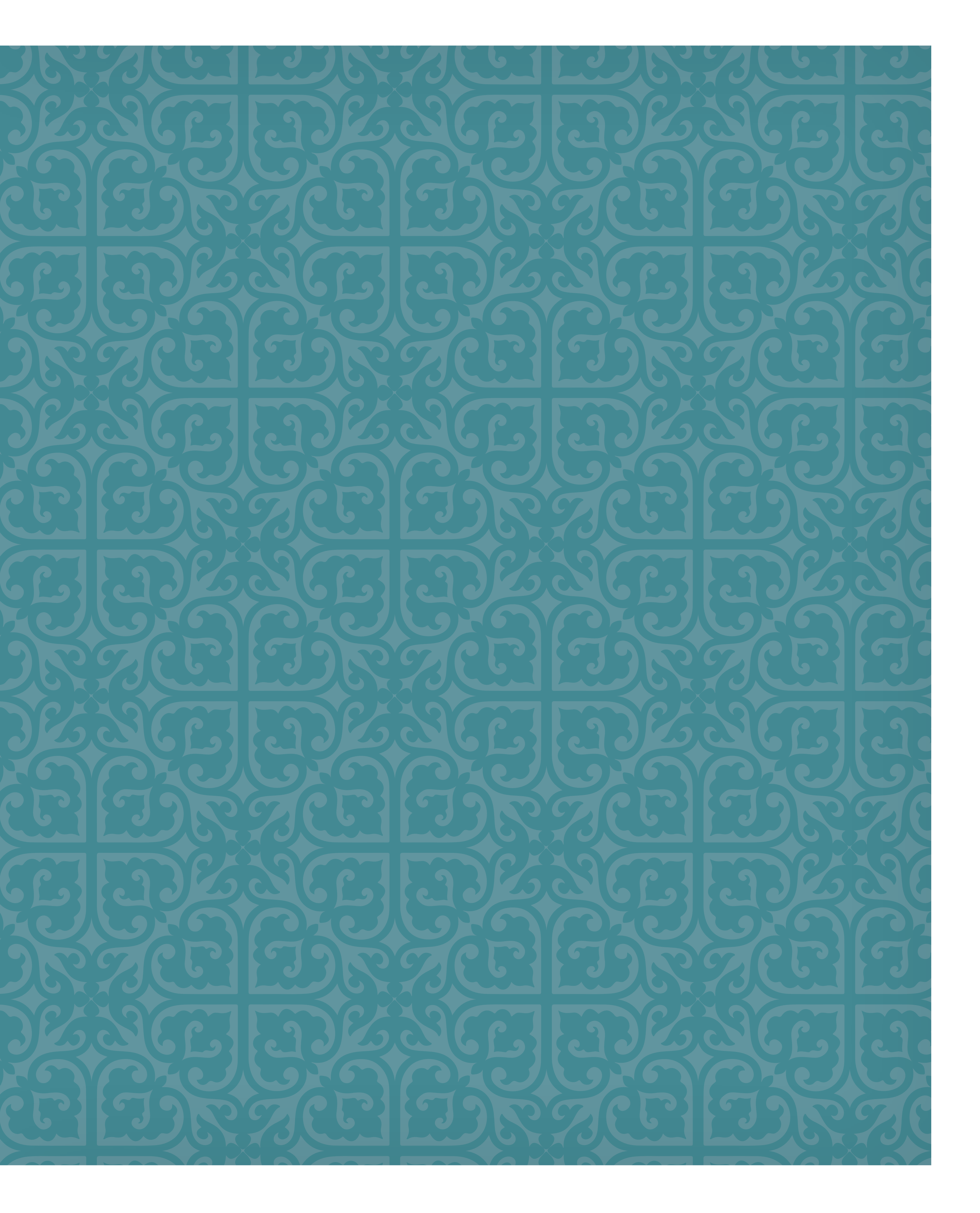
تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب

يستعرض المؤلف في هذا الكتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق والمغرب، من خلال سرد محطاتها الزمنية وانتقالها من مكان إلى آخر، في سياق التحولات السياسية التي كانت تطرأ على السلطات أو الجماعات؛ ذلك أنّ الفلسفة التي أخذت تتبلور مع مطلع العصر العباسي لا يمكن فصلها عن الفضاءات الثقافية، أو عن سيرة الفيلسوف، وتطلعاته، وبيئته، ورؤيته للحياة. ويتحدث الكتاب الذي اشتغل به المؤلف، مدةً قاربت ثمانية عشر عامًا قضاها في البحث والقراءة والتوثيق، عن الفلاسفة وتاريخ التفلسف الإسلامي، من الكندي إلى ابن خلدون، حين شهد المشرق والمغرب آنذاك على امتداد أكثر من 500 سنة، حواراتٍ ونقاشاتٍ وسجالاتٍ أغنت الإنسانية باكتشافات واختراعات وعلوم كان لها موضعها الخاص في توريد المعرفة إلى أوروبا (قبل إعادة تصديرها إلى المشرق والمغرب)؛ ما ساهم في دفع التطور العالمي خطوات حاسمةً إلى الأمام. وقد بدأ المؤلف كتابه في الفترة التي كان يدرس فيها الحقوق في جامعة ليون الفرنسية عام 1909، لينتهيَ منه في القاهرة عام 1927. أمّا الفلاسفة الذين يذكرهم المؤلف في كتابه، فهم: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن مسكويه، وابن الهيثم، وإخوان الصفا، والغزالي، في المشرق، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، وابن عربي، وابن خلدون في المغرب.





مراجعات كتب



خالد طحطح | *Khaled Tahtah
يوسف المهاجر | **Yousef Almohajer

قراءة في كتاب "انبعاث الحدث" للمؤرخ فرانسوا دوس

A reading of "Le retour de l'événement" by Francois Dosse

عاد الاهتمام مجدداً بالحدث، منذ ثمانينيات القرن العشرين، ويمُكن تفسير هذه العودة القوية إلى تغير موقع الحدث كخبر داخل المجتمعات الحديثة، وذلك انطلاقاً من الدور الذي بدأت وسائل الإعلام المختلفة تؤديه منذ حدث أيار/ مايو 1968، في فرنسا، وإلى اليوم.

حول التحولات التي مر بها، يمكن العودة بشكل أساسي إلى كتاب: انبعاث الحدث لفرانسوا دوس، الذي يقدم نبذة تاريخية مفصلة عن تطور مكانة الحدث في الخطاب التاريخي، وفي مجموع العلوم الإنسانية والاجتماعية، خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين؛ إذ نسـبح - في هذا الكتاب- مع الأطوار التي شهدها الحدث في الكتابة التاريخية الفرنسية، ونتعرف إلى مدى الخصوبة المتجددة لهذا المفهوم الذي يعيش ولادة نظرة جديدة في زمن طفرة الإعلام. ويجب الإشارة – هنا - إلى الرؤية المتميزة لهذا المؤلف؛ فهو لم يعط الحدث شكلاً خطياً أحادياً، وإنما وضعه ضمن سياق من التحولات الأسطوغرافية التي صاحبت الكتابة التاريخية في مرحلة القرن العشرين.

لماذا الحديث عن ولادة جديدة للحدث؟ هل الأمر مجرد عودة لما كان عليه التاريخ في القرن التاسع عشر؟ وما الحدث الذي عاد؟ هل نعيش عودة بسيطة للحدث؟ أم أن الأمر يتعلق بنظرة جديدة ومقاربة مختلفة للحدث؟ إنها أسئلة طرحها المؤرخ فرانسـوا دوس، محاولاً الإحاطة الشـاملة بأجوبتها، من خلال تقديم الحدث كانبعاث وكعودة للاختلاف، وهي أسئلة مؤرقة تطرح نفسها بقوة على المؤرخين؛ فالأمر لا يتعلق فقط بمعرفة سبب عودة الحدث إلى الظهور مرة أخرى، بل يتعلق أيضًا بالتساؤل عن ماهية ما عاد تحت مسمّى "حدث".

Intellectual interest in "the event" as a matter for enquiry has been rekindled since the 1980s. In France, this can be understood through the increased attention paid to the event by media institutions, beginning with the event of 1968. At this time of a media revolution, it serves readers well to review the seminal work of Francois Dosse, in his Le retour de l'envenement (2010), a book that provides a detailed historical account of how the concept of "the event" has changed throughout historical discourse and in the humanities and social sciences throughout the nineteenth and twentieth centuries. Through this book, readers will come to know something of the concept of the event.

No discussion of this book would be complete without a mention of the author's distinct vision, which allows him to go beyond a simple, unitary form of the event and instead place it within a wider context of twentieth century historiography in which it was written.

Why do people speak of a rebirth or a reincarnation of the event? Are we witnessing today a simple and straightforward return of the event as a matter of academic enquiry, or are we instead looking at the event through a novel view and a different approach? Dosse poses these questions and attempts to provide comprehensive answers to them by presenting "the event" as a rebirth, and as a return to differences in opinion. These are pressing questions that impinge on the work of historians, not only because we are witnessing the return of the historical event as a focus for academic enquiry, but also because we are essentially redefining the meaning of the "event".

* باحث في التاريخ والانتربولوجيا التاريخية، من المغرب.
** استاذ علوم الاحياء ومشرف مساعد عۋلى تحرير مجلة الكترونية تهتم بتاريخ العلوم البيولوجية والطبية عند العرب Arabic Biology and Medicine.

المؤلف: فرانسوا دوس François Dosse.

الكتاب: انبعاث الحدث: تحد للمؤرخ بين أبي الهول والعنقاء.

العنوان الأصلي : *Renaissance de l'événement : Un défi pour l'historien : entre Sphinx et Phénix*.

مكان النشر: فرنسا.

الناشر: Presses Universitaires de France.

سنة النشر: 2010.

عدد الصفحات: 352 صفحة.

يعطي المؤرخ الفرنسي فرانسوا دوس François Dosse في كتابه الجديد **انبعاث الحدث: تحد للمؤرخ بين أبي الهول والعنقاء** *Renaissance de l'événement: Un défi pour l'historien entre Sphinx et Phénix* ، نبذة تاريخية مفصّلة عن تطور مكانة الحدث في الخطاب التاريخي، وبشكل أشمل في مجموع العلوم الإنسانية.

مع هذا الكتاب ذي العشرين فصلًا، نقف على الطفرات التي شهدها مفهوم الحدث في الكتابة التاريخية الفرنسية إلى درجة يصعب فيها على القارئ استيعاب تصور المؤِّلف لمفهوم الحدث المتعدد المعاني والدلالات. ونؤكد في هذه القراءة رؤية فرانسوا دوس François Dosse المتميزة، وهو الذي لم يُعطِ الحدث شكلًا خطيًا أحاديًا، وإنما وضعه ضمن سياق من التحولات التي صاحبت الكتابة التاريخية خلال القرن العشرين. الهدف من موضوع الدراسة يبقى في الصميم هو البحث عن مفاتيح فهم المرحلة الجديدة التي نجتازها اليوم، وهي مرحلة "العودات"، التي نشهد منها اليوم عودة إلى الحدث وعودة إلى الفرد وعودة إلى السياسي، الأمر الذي يعني أننا نعيش انبعاثًا ورجوعًا جديدًا إلى الاختلاف.

أُقصي الحدث فترة طويلة، وأُبقي بعيدًا عن التاريخ الأكاديمي، لكنه يشهد اليوم اهتمامًا كبيرًا في عالم المؤرخين. وفي هذا الكتاب، يُحلل المؤِّلف أسباب الانعراج الذي عرفه الحدث في الكتابات التاريخية الفرنسية، من خلال استحضار وقع نظام الأحداث في زمن سطوة وسائل الإعلام؛ فبعضها، مثل حدث الحادي عشر من أيلول / سبتمبر 2001، خلّف آثارًا ومضاعفات كثيرة، وبعضها، كسقوط جدار برلين، حمل تغييرات كبرى على الصعيد العالمي، وليس بعيدًا عنا الثورات الأخيرة في بعض البلدان العربية، والتساؤلات التي ما زالت تُطرح بشأن مآلاتها.

تفرض هذه "الأحداث الكبرى" نفسها على وسائل الإعلام موضوعات آنية وفورية، وتخضع لتناولات متعددة وأحيانًا متناقضة، بل إنها توجّه تاريخنا الحاضر بقوة، وتطرح نفسها بشدة على طاولة المؤرخين.

إننا اليوم نشارك جميعًا في عودة الحدث، هذا ما صرح به فرانسوا دوس في كتابه **انبعاث الحدث**.. ؛ فعدوى الحدث لم تصب التاريخ فقط، وإنما انتقلت أيضًا – ومن دون استثناء- إلى جميع العلوم الإنسانية الأخرى.

الاعتراف بالحدث

يعود اهتمام فرانسوا دوس بموضوع الحدث إلى عام 1978، حين تناول في كتابه **التاريخ المفتت: من الحوليات إلى التاريخ الجديد** خطر مأزق الكتابة التاريخية، وضبابية هوية المؤرخ بعد سنوات من الريادة والتجديد، فالتاريخ - في نظره - دخل في مرحلة أزمة، وأصبح معرّضًا لخطر الضياع والتشتت، ويوشك أن ينتهي مثل علم الحيوان بالأمس، أو على الأقل ستلحقه أزمة تهميش كتلك التي طاولت الجغرافيا.

إن العلاج لهذا الموت المؤجل للتاريخ لن يتأتى إلا بالقطع النهائي مع الخطاب الجامد لمدرسة الحوليات الفرنسية؛ فمن أجل بناء تاريخ جديد، لا بد من تجاوز القطيعة بين الحاضر والماضي، ولا بد من إعادة الاعتبار إلى الحدث؛ ذلك أن تجديد الخطاب التاريخي عند دوس يمر عبر بوابة إحياء

ما نبذته مدرسة الحوليات منذ البداية، ويَقصد بذلك الحدثَ الذي يشكِّل هوية التاريخ كما كانت في الماضي، فنفي الحدث أو إقصاؤه يقود التاريخ على درب خطر انحلال ما يشكل قاعدة لخصوصيته ووظيفته، ولن يتأتى خروج التاريخ من نفق أزمته الحالية إلا بالاعتراف بالحدث من جديد.

لتجاوز فكرة "التاريخ الجامد" ولإعطاء معنى للتحولات الأسطوغرافية الجديدة، يرسم دوس في خاتمة كتابه **التاريخ المفتت** منحى مغايرًا للمفهوم المغلوط فيه عن عودة الحدث؛ إنه ليس بالتأكيد العودة إلى الوقائعي كما في التاريخ اللافيسي، بل هو السعي إلى بعث الحدث المتعدد الدلالات والمعاني[1].

الحدث بين التقديس والكسوف

قام فرانسوا دوس في الباب الأول من كتابه بالتحقيق في العلاقة بين الحدث والتاريخ بحسب الأزمنة والمدارس التاريخية، ووقف عند كل فترة تاريخية، مبيِّنًا من خلال أمثلة متعددة تطور مفهوم الحدث. كانت البداية مع اليونان والرومان الذين بحثوا عن تفسير الأحداث اعتمادًا على النبوءات، فإرادة الآلهة وتدخلها في مسار الأحداث كانت تؤطر التاريخ في البداية، سواء مع الإغريق أو مع الرومان. وقد بذل المؤرخ بوليبب Polybius جهدًا كبيرا لعقلنة عملية الكتابة التاريخية، لكنه اعتقد - مع ذلك - بتأثير قوى تتفوق على قوة البشر هي ما تُعطي- في نظره - معنى وترابطًا لمجموعة الأحداث. كان الاعتقاد قويًا بأن القوى الإلهية تقف وراء الأحداث البشرية، وتتحكم بشكل دائم في تحديد مصير الشعوب التي تصبح عاجزة عن الهروب من قدرها المحتوم؛ فبحسب تيت ليف Tite- live، اعتقد الرومان في كونهم حَمَلة مهمة مقدسة تسلموها من الآلهة مباشرة. وفي العصور الوسطى، استمر الحديث عن زمن الآلهة وعن تاريخ الأحداث القدرية التي خطها رجال الكنيسة بأقلامهم، فكل حدث - في نظرهم- جاء ليؤكد، ضمن سياق وجودي ذي معنى، المجد الإلهي، وهكذا وَجدت الأحداث التاريخية نفسها محصورة داخل منطق إلهي غائي خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

قبل الانتقال إلى فترة القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، يقف فرانسوا دوس مليًا مع نيتشه غير المتوقع، والذي أخذ على عاتقه مهمة تحرير الإنسانية من تلك الحمولة التي تثقل كاهل التاريخ وتمنعه من المضي قُدُمًا. إن تحطيم النقد النيتشوي القناعات وتفكيكها بقيا بلا صدى خلال القرن التاسع عشر، حين انتصرت - خلاله بلا شك- التاريخانية الألمانية ووارثوها من التاريخانيين الفرنسيين.

تميز القرن التاسع عشر في خطاب المؤرخ المنهجي باعتقاد راسخ بإمكانية بناء الأحداث التاريخية، حيث الحقيقة قطعية؛ إذ يكفي التخلص من التعابير الأدبية للوصول إليها. إنه تاريخ ميَّزته خطِّية الزمن التاريخي من خلال انتعاش سرد تواريخ الأحداث، كالمعارك وتاريخ الملوك والوزراء. كان الانبهار بوصف الأحداث السياسية هو الأقوى بحسب التحقيق الذي قام به المؤرخ ألان كوربان A. Corbin بشأن موضوعات مجلة **اللسان** التاريخية الناطقة باسم المدرسة المنهجية. وقد تكرست هذه المفاهيم المتعلقة بـ"التاريخ الحدثي" مع أجيال كاملة من المتمدرسين الذين نهلوا من الكتب المدرسية لأرنست لافيس E. Lavisse الذي جعل الحدث حجر الزاوية في البناء السياسي للدولة الوطنية؛ فبناء التاريخ عند هؤلاء الوضعانيين انبنى على دراسة الماضي وتأثيثه بتسلسل متواصل من الأحداث المتعاقبة.

في بداية القرن العشرين، تعرضت يقينيات المدرسة المنهجية ورموزها لانتقادات لاذعة، وكيلت لها اتهامات من مختلف العلوم الإنسانية التي كانت في مرحلة تطور على مستوى المناهج المعتمدة. فمجلة **التركيب التاريخي** التي كان يشرف عليها هنري بير H.BEER انتقدت قداسة الحدث واختزالية المدرسة المنهجية. وتزايدت حدة الانتقادات الموجهة ضد هذه المدرسة التاريخية ذات التوجهات الرانكية؛ فمدرسة الحوليات -ومنذ نشأتها- هاجمت تقديس الحدث، وانتقصت التاريخ الحدثي الوصفي للظواهر، وجرى، بشكل كاريكاتوري، تشبيه الحدث بصنم يُعبد، وهو ما سبق لشارل بيكيCh. Péguy و فرانسوا سيميان F. Simiand أن انتقداه. وقد دقت موجة البنيوية المسمار الأخير في نعش المنهجيين، إذ ظهرت إلى الوجود فجأة مفاهيم جديدة تناغمت مع الموضة الباريسية الجديدة، فانتشرت مفاهيم من قبيل "الزمن الطويل" مع فرناند بروديل F. Braudel و"التاريخ الجامد"

1 بهذا الخصوص انظر: فرانسوا دوس، **التاريخ المفتت: من الحوليات إلى التاريخ الجديد**، محمد الطاهر المنصوري (مترجم)، ط 1 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).

مع إيمانويل لوروا لادوري E. le Roy Ladurie، وأصبح الحدث مع الجيل الثاني لمدرسة الحوليات غير معتبر تمامًا في التاريخ الطويل الذي بدأ يهتم بالبنى الكبرى، مثل الاقتصاد والمجتمع. لقد تغيرت مكانة الحدث منهجيًا وإبستيمولوجيًا بمروره إلى المرتبة الثالثة بعد البنية والظرف مع بروديل.

أعادت مدرسة الحوليات - التي جعلت من الحدث خصمها الأول- النظر في باقي مسلّمات المدرسة المنهجية من قبيل حيادية المؤرخ المزعومة في وجه الأحداث، وإمكانية نقلها من دون تدخل فيها؛ فالعالِم المؤرخ مُطالَب بالتجرد الكامل أمام الأحداث، وهو الأمر الذي خالفه المؤرخان مارك بلوك M. Bloch ولوسيان فيفرL. Febvre ، إذ يتعين على المؤرخ -على العكس من ذلك- التدخل بشكل نشيط في الوثيقة وفي الأرشيف، فليس الماضي هو الذي يولد التاريخ، وإنما المؤرخ هو الذي يولد التاريخ، بحسب تعبير بول ريكور Paul Ricœur.

يُعدّ نفي الحدث وإبعاده نقطة العدم في الأفق الحولياتي منذ ولادة هذه المدرسة على يد مارك بلوك ولوسيان فيفر . وبلوغ الحد الأقصى لهذا النفي تجلى في أبحاث إيمانويل لوروا لادوري E. le Roy Ladurie الذي تحدث عن تاريخ بلا بشر. لقد انتقلنا من التاريخ كعلم للتغيير إلى تاريخ يكاد يكون جامدًا مع فرناند بروديل F. Braudel، إلى تاريخ جامد بشكل كلي مع إيمانويل لادوري E. le Roy Ladurie. ففي الفصل الرابع من الجزء الأول من كتاب هذا الأخير الموسوم بـ **حقل المؤرخ**، نجد عنوانًا معبّرًا هو "التاريخ بلا بشر". كما أنه أصدر في سنة 1967 كتابًا عن **تاريخ المناخ منذ ألف عام** من دون أن يكون فيه للإنسان أي حضور ولو على الهامش، إذ أعَدَّ تقسيمًا زمنيًا للتغيرات المناخية من دون أن يهتم بانعكاساته على المجتمع.

بحسب فرانسوا دوس ، فإن المؤرخ الفرنسي ايمانويل لوروا لادوري، عضو لجنة إدارة الحوليات وأحد أبرز وجوه تيار التاريخ الجديد، يُعدّ المتهم الرئيسي؛ فهو العدو اللّدود للحدث، ذلك أن عبارته المستفزة ("التاريخ الجامد") التي جعلها عنوانًا لدرس افتتاحي ألقاه سنة 1973 بالكوليج دوفرونس Collège de France، بمناسبة اختياره رئيسًا لشعبة التاريخ والحضارة بها، ما زالت راسخة في الأذهان. وبالفعل، يُعتبر هذا المؤرخ من دعاة إقصاء التاريخ الحدثي، فهو الذي وصمه مرارًا بـ"التاريخ الشوفيني".

أصبح الحدث رمزًا من رموز التاريخ التقليدي خلال مرحلة سيطرة الحوليات. وقد تزامن إقصاء الحدث مع فترة صعود التيار البنيوي الذي فرض سطوته على مختلف ميادين العلوم الاجتماعية والإنسانية.

ذاب الحدث في تاريخ الأمد الطويل، ودُفِع نحو الهوامش، ويمكن حتى "ألا يُهتَم به أبدًا"، بحسب تعبير كريستوف بوميان[2]؛ ففي منظور الماكرو تاريخ، أصبح الحدث "لاشيء"، ونأى فرانسوا فوريه F. Furet بنفسه خارج متاهة التاريخ السياسي الذي يبقى، كما الحدث، أفقًا ميتًا في الخطاب الحولياتي. أما جاك جوليار Jacques Julliard ، فجمع، في مقال شارك به في المؤلَّف الجماعي "**صناعة التاريخ**"، الحجج المختلفة لمقاضاة هذا التاريخ الذي عدّه "تاريخًا نخبويًا" و"بيوغرافيًا" و"لا يعرف المقارنة" و"سرديًا" "لا يعرف التحليل" و"حينيًا" "لا يعرف الأمد الطويل". وبكلمة واحدة تلخص كل شيء في لغة المؤرخين، إنه "تاريخ وقائعي" منبوذ[3].

لقد حُذف عدد كبير من الأحداث الكبرى من التاريخ. وعلى سبيل المثال، شكّل حدث الثورة الفرنسية (1789) جدلًا كبيرًا في ساحة الكتابة التاريخية الفرنسية. ففي عشية الذكرى المئوية الثانية لهذا الحدث (1989)، أعلن رئيس مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية السابق فرانسوا فوريه أن الثورة الفرنسية انتهت؛ هذه الثورة التي كانت تُزعج منظور تاريخ الأمد الطويل، لذلك فإنها من منظور هذا الأخير ليست سوى أسطورة، وكان ذلك ما يشبه إعلان وفاة الحدث.

إن الكتابة التاريخية كانت، بحسب إيمانويل لوروا لادوري ، مُجبرة على أن تقتل من أجل أن تحيا؛ فقد حكمت منذ عقود مضت على التاريخ الوقائعي وعلى البيوغرافيا بموت شبه كلي، وأصبح الحدث، مع ثبات أحداث الزمن الطويل بالنسبة إلى هذه الإستوغرافيا - التي تغذت من رحم الأنتربولوجيا- هامشيًا ومحجّمًا إلى درجة الصفر.

2 كريستوف بوميان، **نظام الزمان**، بدر الدين عردوكي (مترجم)، ط 1 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 42 - 43. **و**نشير هنا إلى أنّ محاكمة التاريخ الوقائعي لها جذور بعيدة تعود إلى مابيون وفولتير.

3 دوس، **التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد**، ص 388.

إعادة اكتشاف الحدث

لم يشر فرانسوا دوس في سياق حديثه عن انبعاث الحدث في أطروحته **التاريخ المفتت** إلى الدراسة التي وضعها قَبله المؤرخ جورج دوبي G. Duby عن **معركة بوفين La Bataille de Bouvines**، والتي نجد فيها النواة الأولى لتجديد إبستيمولوجي عميق على مستوى تناول المعارك الحربية بطريقة مختلفة عما كانت عليه في القرن التاسع عشر مع المدرسة المنهجية. لقد قدم في تحليله للمعركة طريقة مغايرة لتناول الحدث في التاريخ، إذ بيَّن كيف أن هذا الحدث (المعركة) شكّل موضوعًا لقراءات واستعمالات متباينة منذ وقوعه وإلى غاية الآن. فهذا المؤرخ جعل من الحدث موضوعًا للتاريخ من خلال تحليل معركة بوفين التي جرت بين الفرنسيين والألمان عام 1214، وقد ركز - بدلًا من أسبابها- على الآثار التي خلّفتها على مر الزمان، وما عادت المعركة تعني ذلك الحدث المشهور، بل أصبحت ذكرى في المخيال الجماعي للأمة الفرنسية، وبعد أن ظلت منسية منذ القرن السادس عشر، حينما أصبح الإمبراطور الألماني حليف ملوك فرنسا، عادت ذكراها إلى السطح عام 1870، مع عودة التوتر من جديد في العلاقات بين فرنسا وألمانيا[4].

ركز المؤرخ جورج دوبي G. Duby على آثار الحدث وتحولاته، وبذلك يكون قد أسس تناولًا جديدًا للحدث الذي أخذ الآن أهمية أكبر لدى المؤرخين وعلماء الاجتماع والفلاسفة. هذا ما فعله أيضًا المؤرخ بيير نورا P. Nora في عمله الضخم **أماكن الذاكرة**؛ فهذا المشروع الكبير يمكن النظر إليه على أنه استعادة لمعنى، فكرته الأساسية قائمة على فكرة الأثر، مادية أكانت أم معنوية. ويدعو بيير نورا المؤرخين إلى زيارة الماضي بشكل مختلف انطلاقًا من الآثار التي تركتها في الذاكرة الجماعية: الأحداث، والرجال، والرموز، وشعارات الماضي؛ إذ ليست الأعمال المحفورة في الذاكرة، ولا حتى تلك التي نسترجعها في عملية التذكر، هي المهمة، وإنما المهم هو أثر تلك الأعمال ولعبة استرجاعها، وليست الأحداث في حد ذاتها هي المهمة، إنما بنيانها في الزمن واندثار معانيها وانبعاثها، وليس الماضي كما حصل وإنما إعادة توظيفه الدائم أو التخلي عنه، ومدى الضغط الذي يمارسه على أزمنة الحاضر.

أصبح الحدث اليوم مدخلًا متميزًا إلى العالم الاجتماعي عبر الاستعادة الاختزالية للوقائع منذ أعمال ندوة "الحدث" في ايكس بروفانس التي أشرف على تنظيمها المركز الجنوبي للتاريخ الاجتماعي في مرسيليا عام 1986. لكننا نلاحظ أن الاهتمام الجديد ينصب بالأساس على الآثار التي يخلفها الحدث من خلال طفراته المتوالية، وهو ما يجنبنا السقوط في تبخيس الحدث والتقليل من شأنه؛ فانطلاقا من هذا التصور الجديد، ما عاد الحدث مُعطى بسيطًا يكفي التقاطه والتأكد من صحته، وإنما هو بناء يُحيل على مكونات المجتمع باعتبارها قاعدة رمزية. والحدث يَصنع بطريقة لا خطية الذاكرة الجماعية التي يمكن أن تتبنّاه أو أن تتخلى عنه، أو تحوله، كما هو الشأن بالنسبة إلى معاهدة وستفاليا (1648) التي وقِّعت عقب حرب الثلاثين سنة؛ فهذه المعاهدة التي أوقفت الحرب لم تكن حدثًا ذا قيمة، حتى أن ذكرها كان يأتي بطريقة مقتضبة، غير أن الموجة الوطنية الألمانية التي استيقظت عام 1815، في وقت سقوط الإمبراطورية الفرنسية بعد انهزام نابليون في معركة واترلو، أحيت ذكر الحرب والمعاهدة، وأصبحت معاهدة وستفاليا تكوّن الهوية. وبعد هزيمة ألمانيا النازية في الحرب العالمية الثانية (1945-1939) وتقسيمها إلى دولتين، اتجهت ذاكرة الأجيال الجديدة - ومن خلال نظرة نقدية – إلى معاهدة وستفاليا بصفتها المعاهدة الأولى المتَّهمة بكونها السبب في تقسيم الإمبراطورية الجرمانية.

بهذه التناولات والرؤى الجديدة، ما عاد الحدث يدخل في تناقض وتضاد مع تاريخ الأمد الطويل، لأن الحدث داخل هذا الزمن يتخذ شكلًا ومضمونًا، وهو الأمر الذي أثار انتباه المؤرخين إذ ذاك إليه، ولم يكن الأمر يتعلق بأهمية أسباب الحدث ولا بالنتائج الفورية المترتبة عنه، وإنما بما يتركه من آثار في طيات الزمن.

تزايد منذ دراسة جورج دوبي المؤسِّسة الاهتمام، وبشكل كبير، بالحدث والذاكرة في أبحاث النصف الثاني من القرن العشرين، وهو الأمر الذي نلمسه مثلًا من خلال عودة سلسلة **الأيام التي صنعت فرنسا** برعاية مؤسسة غاليمار، وأيضا من خلال المساهمة المتميزة لكثير من المؤرخين المشهورين في مشروع مكتبة **التواريخ الكبرى لتاريخ فرنسا** الذي يشرف عليه ألان كوربان Alain Corbin.

---

4 Georges Duby, *Le Dimanche de Bouvines: 27 Juillet 1214* (Paris: Gallimard, 1973).

إن عودة الحدث كما توقعها فرانسوا دوس وغيره بدأت تتحقق تدريجيًا على أرض الواقع، وهي عودة محمودة وليست بسيطة للموضوعات التقليدية لمرحلة ما قبل الحوليات، إذ كان الحدث يسجَّل ضمن منطق خطي غائي؛ إنه تجديد في طريقة التناول بشكل جذري، فالحدث الذي عاد ليس الحدث نفسه الذي نُبذ سابقًا مع المدرسة المنهجية.

يميز فرانسوا دوس في كتابه موضوع القراءة بين كلمتي العودة والانبعاث؛ فهو يعتبر الاهتمام الجديد بالحدث انبعاثًا وليس عودة، وهو يصر على أن الأمر يتعلق بإعادة اكتشاف عوض عودة بروز، وبهذه الطريقة يتميز عن التشخيص الذي قدمه بيير نورا لعودة الحدث في مقاله الشهير "عودة الحدث" المنشور عام 1974[5]؛ فبالنسبة إلى خلاصات بيير نورا ، نستحضر وقع تأثيرات حدث أيار/ مايو 1968 فيه، ذلك أن تلك الثورة الطلابية الشبابية، التي عاشها عدد كبير من المفكرين والمؤرخين الفرنسيين كشهود عيان، كان لها تأثير كبير فيهم. ويرى بيير نورا أن وسائل الإعلام، لا المؤرخين، هي التي قامت بإعادة الحدث. ويبيّن المؤلف في كتابه بشكل واضح أن الحدث الذي صرعته الحوليات بالضربة القاضية في بداية نشأتها هو الحدث التبخيسي الذي كان يسجَّل ضمن منطق التاريخ الموجَّه، أما الحدث الذي عاد مجددًا، فهو الحدث ذو الأثر الدَّال، ويفرض ذلك أصل الكلمة والمعاني الممنوحة لها، فالحدث يأتي بمعنى النتيجة والبداية، وبمعنى حَلّ العقدة، كما يُحِيل إلى الانفتاح الممكن[6].

ما عادت مهمة المؤرخ الحالي مثل مهمة مؤرخ القرن التاسع عشر؛ فهو لا يبحث عن القوة المسبِّبة للحدث كي يضعه بشكل محدَّد في صيرورة معيّنة، بل يقوم بإعطاء القيمة الإشعاعية للحدث عبر قياس أصدائه على المدى البعيد، فإذا كان التاريخ الخطي للكتابة التاريخية الكلاسيكية يعمل على تدجين الأحداث عبر إعادة بنائها، فإن القوة الخلَّاقة للحدث، كما يستعملها المؤرخون اليوم، تجعل منه، على العكس، عاملًا لتقطيع الزمن، فالحدث بمعناه الحديث لا يجري تصوره داخل تاريخ مغلق، فهو لا ينتهي أبدًا، ولا يفوت أبدًا، بل يُستثمر دائمًا داخل الحاضر.

ما معنى الحدث الذي عاد؟

بعد كسوف الحدث في العلوم الإنسانية مدة طويلة، نشهد اليوم عودته الباهرة المحتفَل بها. إن الأمر ليس بهرجة مفتعلة، ولا علاقة لهذه العودة بالمفهوم القديم للحدث كما تعارفت عليه المدرسة الوضعانية خلال القرن التاسع عشر، وإنما هناك مفاهيم جديدة عَوَّضت أخرى، من قبيل البنية والزمن الطويل واللامتغير والثابت.

للإشارة، لم تشمل هذه التغيرات ميدان التاريخ فقط، بل اكتسحت أيضًا جميع ميادين العلوم الإنسانية الأخرى من دون استثناء. وهذه العودة القوية للحدث تتطلب طريقة نظر وتناول جديدة، وذلك من خلال مساءلة الحدث، ووضعه باستمرار في دائرة الفحص لدى مجموع العلوم الإنسانية، لقياس مدى خصوبته المتجددة.

لماذا نتحدث عن ولادة جديدة للحدث اليوم؟ هل الأمر مجرد عودة لما كان عليه التاريخ في القرن التاسع عشر؟ ما الحدث الذي عاد؟ إنها أسئلة رئيسية تفرض نفسها على مؤرخ الزمن الراهن، بل إن الحدث، بحسب قراءة دوس ، ليس معرفة لماذا عاود الحدث بالعودة والظهور فجأة، ولكنه التساؤل عن ماهية من عَادَ تحت مسمّى "حدث". بصيغة أخرى، أصبحت طبيعة الحدث هي موضوع التساؤل، لأن تعدد الإجابات عن سؤال الماهية هو الذي يشرح مرونة استعمالات كلمة الحدث[7].

هل نعيش عودة بسيطة للحدث؟ أم أن الأمر يتعلق بنظرة جديدة وبمقاربة مختلفة للحدث؟ كيف بدأ الحدث؟ وكيف تطور في الزمن؟ إنها أسئلة تناولها فرانسوا دوس ، محاولًا الإحاطة الشاملة بأجوبتها من خلال تقديم الحدث كانبعاث وكعودة جديدة للاختلاف.

5 Pierre Nora, "Le retour de l'événement," In *Faire de l'histoire*: *Nouveaux problèmes*, sous la direction de Jacques Le Goff & Pierre Nora (Paris: Gallimard, 1974).

6 François Dosse, *Renaissance de l'événement: Un défi pour l'historien entre Sphinx et Phénix* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]), p. 5.

7 Ibid,. p. 2.



لإبراز تحولات الحدث بين الأمس واليوم، يرسم المؤلِّف جينيالوجيا الحدث من خلال تتبّع دقيق لمعاني الكلمة وتطورها منذ الإغريق إلى الآن؛ فبعودته إلى مجموعة من المعاجم، أعاد صوغ تطور مفهوم الحدث الذي ظل حتى القرن الخامس عشر مفهومًا فضفاضًا غير ذي معنى محدد. فعلى طريقة الفيلولوجي (عالم اللغة)، قام فرانسوا دوس بتتبّع جذور الكلمة كما استُعملت عند اللاتينيين، فوجد أن أصلها محصور بين مفردات *EVENIRE* بمعنى **خرج** أو **لديه نتيجة**، **يحدث**، **حادث**. وفي الوقت نفسه *EVEN-TUM, EVENTUS* بمعنى ظاهرة هي بمثابة **قطيعة**، وهذا المعنى الثاني نادر الاستعمال[8].

بالعودة إلى القواميس القديمة، وإلى مختلف التعاريف اللاحقة لمفردة حدث، لم تخرج الكلمة في استعمالاتها إلى حدود أواخر القرن الخامس عشر عن معنيي **القطيعة** و **الانفتاح**. وفي القرن السادس عشر بدأ يُحيل مفهوم حدث إلى **المخرج**، إلى **النجاح**. أما في القرن السابع عشر، اختفت تلك المعاني السابقة تقريبًا وعوضها المعنى الجديد، وهو **ما وقع، وما له أهمية، أو ذو طبيعة غير عادية**، أي: **الواقعة التي "تُكَسِّر الرُّوتين"**، وهذا هو المعنى الذي ما زال قيد الاستعمال في حقل المؤرخين[9].

نلاحظ جيدًا، من خلال الطبعات المتتالية لمعاجم اللغة الفرنسية بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، تطور هذه المفاهيم والتعاريف، حيث المعاني الثلاثة السابقة في وقت واحد، والفرق الوحيد يكمن في الترتيب الذي هي عليه؛ ففي عام 1698، كان الحدث يعني المخرج، أو نجاح شيء ما، أو تجربة ملحوظة، ونجده أخيرًا بمعنى "مفاجأة". وفي عام 1835، شهدنا قلب الأولويات، فكل ما يُحيل إلى المخرج والنتيجة لا يظهر إلا في المرتبة الأخيرة، والأولوية أُعطيت لفكرة المفاجأة[10].

من خلال هذا التتبّع الدقيق لتطور هذا المفهوم عبر الزمن، يمكن التمييز بين ثلاثة مستويات في معنى الحدث: **الأول** عدّه شكلًا من أشكال السببية، فهو يؤدي إلى نتيجة عندما تتوافر فيه شروط التحقق، وهذا الاستعمال اعتمدته الدراسات الأدبية التقليدية، وقد أصبح الآن متجاوَزًا؛ الاستعمال **الثاني** يحيل على ما يحدث لشخص ما، وقد يأخذ أبعادًا إيجابية أو سلبية، ومنه نعوت الحدث السعيد والحدث الحزين. أما الاستعمال **الثالث**، فيحيل إلى شكل من أشكال القطيعة[11]. وقد قَدّم بول ريكور في مقاله "عودة الحدث" المعاني اللغوية لكلمة حدث. ونظرًا إلى أهميتها، نقدمها بشكل مختصر: في المعنى الأول للحدث نجد الإشارة إلى كل ما يقع: ظهور، غياب، وقوع، بهذا المعنى في كل يوم يحدث شيء ما، وقد أطلق بول ريكور الظهور الفيزيائي على هذا النوع من الأحداث. ولكي تنتقل إلى المستوى الثاني، وجب أن يتوافر في هذه الأحداث الحد الأدنى، إذ ينبغي أن يتّفق على كونها مهمة بشكل كاف من طرف المعاصرين، ثم يأتي في الأخير أمر اختيار الأحداث وترتيبها، أو كما يسمّيه ريكور وضع الحبكة، وهو يقدّم فرقًا ذا طبيعة إبستيمولوجية بين الحدث كما وقع والحدث كما حُكِيَ أو كما سُجِّلَ أو كما وصل إلينا[12]، وهو أمر سجله الفيلسوف ميشال فوكو Michel Foucault في سياق مختلف؛ إذ ليس المهم - في نظره - الحدث المجرد، وإنما الحدث المندمج في السلسلة التي ينتمي إليها. ومن الأكيد أن ميشيل فوكو بمنحه الأفضلية للانقطاعات، يختلف عن "التاريخ الذي لا يتحرك" لإيماويل لادوري E. Ladurie، فهو يعمل في اتجاه إعطاء شأن للحدث، وذلك بخلاف التيار السائد في كتابة التاريخ، والذي ينحو إلى تهميش وزن الحدث ودوره[13].

هذه التراكبات المتعددة في المعنى تيسّر استعمالات مختلفة لمفهوم الحدث الذي تحول إلى سؤال يحيل إلى "التوتر ما بين الخطين المشكِّلَين لطبيعته السيميائية، ما بين السببية المؤدية إلى المخرج غير المتوقع، وما بين الشيء المفاجئ غير المنتظر"[14].

8 Ibid.

9 Ibid.

10 Ibid., p. 4.

11 Ibid.

12 Paul Ricœur, *Le retour de l'événement, Mélanges de l'école française de Rome: Italie et méditerranée,* vol. 104, no. 1 (1992), p. 29.

13 دوس، **التاريخ المفتت: من الحوليات إلى التاريخ الجديد**، ص 275.

14 Dosse, p. 4.

أعاد دوس التساؤل عن مفهوم الحدث من خلال تتبّع إيتيمولوجية المصطلح، لينتهي إلى تحويل المقاربة من قمة الحدث إلى القاعدة، أي بالانتقال من أسبابه إلى آثاره، وهذا هو أكبر تحوّل جديد ما عاد الحدث بفضله في وضعية العدم. لقد كان إيمانويل بواسيي Emmanuel Boisset محقًا عندما أكد بالقول أن "الحدث يصعب اختصاره في تعريفاته اللغوية"، وبناء عليه، ينبغي أن نبحث عن أسبابه وتشخيص نتائجه[15].

يرى ميشيل دوسيرتو M. de Certeau في أحد تعليقاته الشهيرة، على هامش حدث أيار/ مايو 1968، أن "الحدث هو ما يؤول إليه"، وبوصفه دائمًا "ما سيؤول إليه"، يجعل من غير الممكن التحكم في مآلاته وامتداداته؛ فالحدث في حركة دائمة، ولا يمكن أبدًا تحديده أو ضبطه، وليس بعده أفضل من تعبير ميشال فوكو الذي انتبه إلى وجود الحدث في كل مكان، والذي قال بشأنه: "ليس وحدة قارة يمكن تحديدها بدلالة واحدة في إحداثيات زمكانية"، قبل أن يقترح تعريفه الخاص والمميز، "فالحدث هو دائمًا تشتت"، "تعدد"، هو "ما حدث هنا وهناك"، هو "متعدد الرؤوس"[16].

يجب أيضًا أن يؤخذ في الحسبان خاصية الغموض والتجديد التي تميز الحدث، فهذا يقودنا إلى قراءة تاريخية أخرى تقتضي مهمات جديدة لمحترفي التاريخ. أُولى هذه المهمات هي المحافظة على انفتاح الحدث الذي يظل محاطًا بعدد كبير من التساؤلات، منها عدم قدرته على توضيح ما حدث، فالحوادث تظل مُلَغَّزَة، بحسب تعبير ميشال فوكو .

إن العنصر الجديد الذي يميز الحدث إذًا هو الغموض الذي يواكبه ويستمر ويبقى مرافقًا له إلى أن يختفي من الواجهة. والحدث هنا يشبه تمثال أبي الهول الغامض، وهو يشبه أيضًا طائر الفينيق (العنقاء) الذي لا يختفي أبدًا، تاركًا الكثير من الآثار[17]. الحدث هو في الوقت نفسه أبو الهول والعنقاء بحسب دوس ، وهو بذلك يفلت من كل محاولة تبخيسية لتميزه بخاصيتي الغموض والتجدد. وهكذا يعود الحدث بلا توقف ليقوم بوجوده الطيفي مرة أخرى بأدوار جديدة في أحداث موالية، وقد يتسبب في ظواهر غير مسبوقة. بهذا المعنى هناك عدد قليل جدًا من الأحداث التي يمكن أن نعدّها انتهت بالفعل، لأن الأحداث قابلة دائمًا للظهور والطفو على السطح من جديد، مهما تكن موغلة في القِدم.

عودة الحدث وانبعاثه الراهن يُسائلان مفاهيم البنيوية الآخذة في التآكل شيئًا فشيئًا؛ فالحدث الذي يعود تحوّل إلى معْلم وإلى أثر ذي معنى، نراه اليوم كنتيجة وكبدء، وكانفتاح لما هو ممكن، وهذا الممكن لم يكن موجودًا من قبل بل خُلق بالحدث، كما عبّر جيل دولوز G. Deleuze[18]. ويمكن القول إن الفكرة الدولوزية تؤول إلى فرض ذاتها اليوم، ففي حين كانت العادة في السابق إعطاء القيمة لما قبل الحدث، فإن الأهمية تعطى اليوم لما بعد الحدث[19].

الحدث في زمن الإعلام

بالنسبة إلى فرانسوا دوس ، كل الوقائع مرشحة للدخول في التاريخ بوصفه ناديًا خاصًا بالأحداث التاريخية؛ فالواقعة تنتظر وسيطًا للمرور إلى خانة التاريخ، ولكي تتحول الواقعة إلى حدث تاريخي، "لا بد أن تمر عبر هرم ما يمكن تسميته الرقي في مراتب الأهمية. وقد قام المؤرخون في الماضي بدور الإشبين"[20]، وهم وحدهم الذين امتلكوا القدرة على تحويل أحجية أو واقعة إلى حدث تاريخي؛ فنحن نقرأ الأحداث التي كُتبت وليس

---

15 Ibid.

16 نقلًا عن القراءة التي قدمها فلوريان لويس Floriane Louis لكتاب فرانسوا دوس **انبعاث الحدث**، انظر:
Floriane Louis. Publie sur Acte le 31 juin 2011.

17 Dosse, pp. 6-7.

18 Ibid,.

19 Alban Bensa et Eric Fassin, "Les sciences sociales face à l'événement," *Terrain*, no. 38: Qu'est-ce qu'un événement? (Mars 2002), http://terrain.revues.org/document1888.

20 Dosse, p. 6.

الأحداث التي وقعت في الماضي. هناك أحداث رئيسة تحدث وربما لا نهتم بها، والإخبار بالواقعة هو الذي يمثّل الحدث في نظر بيير نورا ، ذلك أن كونها وقعت يجعلها تاريخًا فقط، ولكي تصبح حدثًا يجب أن تُعرف[21].

اليوم، وفي عالم ما بعد النصف الثاني من القرن العشرين، تؤدي وسائل الإعلام دور الكفيل والواسطة، إذ إن الحدث المعاصر يمر بشكل فوري ومباشر في وسائل الإعلام بلا مؤرخ، ولا شك أن هذا أحد أبرز تحولات الحدث في زمن عصر الصورة والثورة المعلوماتية.

يؤرخ بيير نورا بروز الحدث المعاصر أول مرة بالثلث الأخير من القرن التاسع عشر؛ فقضية درايفوس l'affaire Dreyfus [22] في فرنسا تمثّل - في تصوره - أول بزوغ للحدث المعاصر، ذلك أن القضية أخذت من الإعلام كل شيء، وأعطته كل شيء، ومنذئذ لم يتوقف التاريخ المعاصر عن إعادة إنتاج نماذج حدثية انطلاقًا من أمثلة ومواد مشابهة في زمن تطورت فيه المجتمعات الصناعية.

تفرض وسائل الإعلام المختلفة وتقنيات الاتصال الجديدة الآني المعيش كتاريخ، وتُقحم المشاهد في ميدان الحدث، وتشعره بأن التاريخ لا يُكتب بعد حين، بل يُشاهد وهو يقع مباشرة في الحاضر، لدرجة أن الحاضر يفرض علينا مزيدًا من المعيش – الحاضر هنا يأخذ مكان الماضي. هذا ما جرى مع حرب الخليج الثانية وحرب أفغانستان، وضربة 11/9، وثورات تونس ومصر وليبيا واليمن، وما زال يجري بالنسبة إلى ثورة سورية[23].

يثير دوس في الباب الثالث من كتابه **انبعاث الحدث** التّغيُّرات المعاصرة التي ساهمت في التجسيد الجديد للحدث، من خلال إلقاء الضوء على تقاربات وسائل الإعلام والأحداث التي تبدو قوية إلى درجة غير قابلة للانفصال؛ فالتاريخ أصبح آنيًا بفضل دور وسائل الإعلام المتعددة التي أصبحت جزءًا لا يتجزأ من الواقع، وبها وعبرها يواجهنا الحدث.

إن في إمكان اللاحدث أن يتحول إلى حدث - فقط- بتدخل وسائل الإعلام؛ فالحدث العصري هو في الحقيقة لا شيء من دون الحامل التواصلي: "أنا موجود لأن الآخر يراني"[24]. ولتدليل المؤلف على قولته هذه، يورد مقارنة لمثالين من احتجاج الطلبة الفرنسيين في الجامعة، أحدهما وقع سنة 2007، ودام مدة طويلة بحيث توقفت الدراسة في المؤسسة الجامعية أشهرًا عدة. وقد تجاهلت وسائل الإعلام تمامًا هذه الحركة الاحتجاجية التي تمثّل، في نظره، حالة حدث حقيقي واقعي اختُزل إلى وضعية اللاحدث، لأنه مر في ظل صمت إعلامي رهيب، وبالتالي لم يره الرأي العام على حقيقته. النتيجة كانت على العكس من ذلك بالنسبة إلى مثال آخر هو حدث سابق للأول ضخمته وسائل الإعلام، وهكذا نجح في أن يأخذ وضعية حدث، وجعل الإدارة تتراجع عن مشروعها[25].

يمكن تقديم أمثلة ونماذج كثيرة من الأحداث التي تستحوذ على وسائل الإعلام؛ فعدد كبير من الوقائع ارتبطت في أذهان الناس بالصورة، من قبيل نزول الإنسان على سطح القمر. وهناك أحداث في السابق ارتبطت بالمذياع؛ فبالنسبة إلى بلد كالكونغو، وحتى حدود الستينيات من القرن الماضي، كان كافيًا لرجل دولة فيها أن يقول عبر موجات الأثير أنه أخذ السيطرة على الحكم لكي يصبح النظام في حوزته بالفعل[26].

إنّ الحدث كما يُطرح في وسائل الإعلام اليوم يسبب مشكلات عدة؛ فبالنسبة إلى بيير نورا ، ساهم الإعلام في صنع "التضخم الحدثاني" من خلال وفرة المعلومات التي نشاهدها إلى درجة الإغراق، إذ تواجهنا يوميًّا أحداث مكررة، متشابهة أحيانًا، نمطية، ذات أفق محدود،وتبخس السياق في الغالب.

يتعقب جهاز الإعلام الأحداث ويسلط الأضواء عليها، وتتكرر يوميًا أخبار متفجرة، وبوتيرة سريعة. وتبدو وسائل الإعلام كمغتصب لحقل التاريخ؛ إذ إنها جعلت من الحدث ديدنها، وهي تفرض علينا كل يوم عناوين تصنع منها أحداثًا. والخطِر في الأمر هذا هو قيام رجال الإعلام - قبل

21 Ibid,. p. 212 .

22 Nora, "Le retour de l'événement," p. 213.

23 للمزيد بشأن الثورات العربية ووسائل الإعلام، انظر: عبد الأحد السبتي، "الشعوب العربية وعودة الحدث"، ندوة المائدة المستديرة بشأن الأوضاع الراهنة في العالم العربي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 15 آذار/مارس 2011، سلسلة **بحوث ودراسات**، رقم 49 (الرباط: كلية الآداب والعلوم الانسانية، [د.ت.])، ص 39- 53.

24 Dosse, p. 316.

25 Ibid,. p. 317-319.

26 Nora, "Le retour de l'événement," p. 214.

نقل الأخبار للجمهور- بإخضاعها لعمليات التنسيق وإعادة التأهيل والتوضيب والتصميم، وهو ما يبعث فينا مزيدًا من الشك والريبة في الخبر؛ فالجمهور المتلقي لا يمكنه التمييز بين الحدث الكبير الذي يفرض نفسه والحدث الميت الذي يأتي كعنصر مشوش. وهنا تُتهم وسائل الإعلام بتكريس المغالطات وتشويه الحقائق التي هي إما مفقودة وإما مخفية بشكل مقصود، وهكذا يمر الحدث بطرق مختلفة، بحسب خلفية وسائل الإعلام وما يريده المجتمع. وفي وسعنا – وفق الطريقة التي تناول بها ميشال دو سيرتو مصطلح صناعة التاريخ - اعتبار أن الحدث ينبع من فعل، من صناعة، فهل نحن أمام عمليات فبركة للحدث تُصنع في وسائل الإعلام؟

إن صناعة الحدث، وخصوصًا في المجتمعات المعاصرة التي تعيش تحت تأثير الإعلام، تقتضي وقوع صدمة، مثل تلك التي أحس العالم كله بها يوم 11/9. ومن هذا المنظور، يُعتبر هذا الحدث نتيجة لهذا النوع من الأحداث المكسرة التي تأتي فجأة وعلى غير توقُّع، لكنها تخضع، أمام اندهاش الجميع إزاء وَقْعِ الحدث، للتضخيم والأسطرة، فتنساب وتتسلل بشكل خفي، كالمرض الذي يدخل إلى جسم الإنسان بسكون حتى يتمكن منه[27].

خلاصة

إنّ الحدث المهم، حاليًّا، يظهر باعتباره بداية مرحلة جديدة مختلفة. ولعل الواقعة التي تجعله يبزغ، اليوم، هي تلك التي تحرر في لحظة واحدة وبصورة فجائية شهابًا من الممكنات كانت إلى حد قريب غير مرتقبة؛ فخروج الشباب المتذمر في الربيع العربي للاحتجاج على الأنظمة الفاسدة، شكَّل مفاجأة حقيقية للجميع، فمن كان يتصور إمكانية نجاح الثورات في تغيير الأنظمة الحاكمة في تونس ومصر وليبيا واليمن؟

الثورات التي هزت البلاد العربية فاجأت الجميع، بمن فيهم المؤرخون؛ فهي لم تكن متوقعة من قبل بالنسبة إلى الباحثين في العلوم الاجتماعية، لأسباب متعددة، منها، أنها وقعت في بلدان تحكمها أنظمة سلطوية لم تعرف أي تغييرات، منذ عقود، وذلك عكس مثيلاتها من الدول في أوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية وآسيا، ولأن متزعميها من الشباب، وهم كتلة طالما اعتبرها الخطاب السائد في العلوم الإنسانية يائسة وغير مبالية، ومحدودة الاهتمام بالشأن السياسي، ولأن الفكرة التي ظلت سائدة بخصوص توسيع الحريات والحقوق في العالم العربي، كانت تأتي نتيجة للضغوطات الخارجية، أكثر منها استجابة لمطالب الشعوب في الداخل[28]. لذا، على المتخصصين، ولا سيما المؤرخين، ضرورة تفسير "الرجة" التي وقعت في المنطقة العربية؛ بل هي مُجبرة على تقديم قراءات بشأن مآلات هذه الثورات العربية وآفاقها، فيما لا تزال أحداثها جارية ولم تستقر بعدُ بشكل نهائي[29].

تشكِّل الأحداث اليوم موضوعات آنية وفورية لوسائل الإعلام، وتغدو موضوعات يجري تناولها بصور متعددة، وأحيانًا متناقضة، وتُقدَّم بشأنها قراءات مختلفة. وهي، بذلك، تطرح نفسها بقوة على طاولات نقاشات المؤرخين العرب، لتجاوز القراءة الاستهلاكية للحدث، كما تقدمه وسائل الإعلام، الأمر الذي يشكّل تحديًا جديدًا أمام هؤلاء الذين طغت على أبحاثهم قضايا ترتبط بمراجعة ما خلّفه الإرث الاستعماري في مجال البحث التاريخي؛ حيث أُعطيت الأولوية لمونوغرافيات التاريخ المحلي، ولإعادة كتابة التاريخ الوطني انطلاقًا من رؤية جديدة تختلف عن رؤية المؤرخين الكولونياليين. واليوم يتجه الاهتمام إلى تاريخ الزمن الحاضر، على الرغم من العوائق الماثلة أمامه، وقدبدأنا نشهد بعض التغيرات من قبيل ظهور مزيد من الاهتمام بالأحداث الراهنة[30].

---

27 حدث 9 تشرين الثاني/ نوفمبر تناولته العلوم الاجتماعية بالتفكيك والتأويل، ومن أبرز القراءات في هذا الحدث، انظر:
Bensa & Eric Fassin, "Les sciences sociales face à l'événement."
وانظر أيضًا: جاك دريدا، **ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر؟ حديث دار في 22 أكتوبر 2001 مع جيوفاني بورادوري**، صفاء فتحي (مترجم)، بشير السباعي (مراجع)، ط 1 (الدار البيضاء: دار توبقال، 2006).

28 عبد الحي مودن وعبد الأحد السبتي وإدريس كسيكس، **أسئلة حول انطلاق الربيع العربي**، الطيب بن الغازي (تقديم) ([د. م.]: [د. ن.]، [د. ت.])، ص 5- 6.

29 قدَّم عبد الحي مودن في مقالته عن "الرجة الثورية العربية" أهم المقاربات التي تناولت ظاهرة الحركات الاحتجاجية في العالم بالدراسة والتفسير، ومن خلالها يحاول تقديم بعض المحددات التي تساعدنا على فهم الأحداث المتسارعة التي عرفتها المنطقة العربية. انظر: مودن، "الرجة الثورية العربية على ضوء نظريات الثورات والاحتجاجات"، ص 9- 37.

30 على المستوى النظري، انظر، على سبيل المثال: فتحي ليسير، **تاريخ الزمن الراهن: عندما يطرق المؤرخ باب الحاضر**، ط 1 (صفاقس: دار محمد علي للنشر/جامعة صفاقس كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2005)؛ خالد طحطح: **الكتابة التاريخية**، ط 1 (الدار البيضاء: دار توبقال، 2012)؛ **عودة الحدث التاريخي**، ط 1 (الدار البيضاء: دار توبقال، 2014). وعلى المستوى التطبيقي، يمكن الإشارة إلى فتح وحدة الماستر والدكتوراه في تاريخ الزمن الراهن بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، المغرب.



قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية

- بوميان، كريستوف. **نظام الزمان**. ترجمة بدر الدين عردوكي. ط 1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- دريدا، جاك. **ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر؟ حديث دار في 22 اكتوبر 2001 مع جيوفاني بورادوري**. ترجمة صفاء فتحي. مراجعة بشير السباعي. ط 1. الدار البيضاء: دار توبقال، 2006.
- دوس، فرانسوا. **التاريخ المفتت: من الحوليات إلى التاريخ الجديد**. ترجمة محمد الطاهر المنصوري. ط 1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- طحطح، خالد. **عودة الحدث التاريخي**. ط 1. الدار البيضاء: دار توبقال، 2014.
- ------------. **الكتابة التاريخية**. ط 1. الدار البيضاء: دار توبقال، 2012.
- ليسير، فتحي. **تاريخ الزمن الراهن: عندما يطرق المؤرخ باب الحاضر**. ط 1. صفاقس: دار محمد علي للنشر؛ جامعة صفاقس كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2005.
- مودن، عبد الحي، عبد الأحد السبتي وإدريس كسيكس. **أسئلة حول انطلاق الربيع العربي**. تقديم الطيب بن الغازي. [د. م.]: [د. ن.]، [د. ت.].
- ندوة المائدة المستديرة التي نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بشأن الأوضاع الراهنة في العالم العربي، الرباط، 15 آذار/ مارس 2011، منشور ضمن سلسلة بحوث ودراسات؛ رقم 49. الرباط: كلية الآداب والعلوم الانسانية، [د. ت.].

المراجع الأجنبية

- Bensa, Alban et Fassin, Eric. "Les sciences sociales face à l'événement." *Terrain*: no. 38, Mars 2002.
- Dosse, François. *Renaissance de l'événement: Un défi pour l'historien entre Sphinx et Phénix*. [s. l.]: [s. n.], [s. d.].
- Duby, Georges. *Le Dimanche de Bouvines: 27 Juillet 1214*. Paris: Gallimard, 1973. (Trente journées qui ont fait la France; 5)
- Le Goff, Jacques et Nora, Pierre. *Faire de l'histoire*: *Nouveaux problèmes*. Paris: Gallimard, 1974.
- Ricœur, Paul. "Le retour de l'événement." *Mélanges de l'école française de Rome: Italie et méditerranée:* vol. 104, no. 1, 1992.

ابراهيم القادري بوتشيش | Brahim AL- Kadiri Boutchich*

مذكرات أسير برتغالي في مغرب القرن السادس عشر

A reading of Antonio de Saldanha's memoirs of captivity by Sultan Ahmad al-Mansur of Morocco

قُسـمت القراءة إلى محاور عدة، جرى فيها تناوُل شـكل الكتاب ومضمونه الذي يمكن اختصاره في كونه مذكرات سجلها المؤلف عندما كان أسـيرًا في مراكش وتحدث فيها عن السـلطان المغربي أحمد المنصور الذهبي المتوفى سـنة 1603م، والأسرى البرتغاليين، وتنافس القوى الكبرى، خاصة إسـبانيا وتركيا وإنكلترا، بشـأن المغرب. ثم عولجت الموجهات الناظمة التي وجهت تقنيات السرد للمؤلف، فتبيّن أنه جعل مسألة افتداء الأسرى البرتغاليين في المغرب القضية المركزية والإشكال الأساسي في مذكراته، كما هيمنت عليه النزعة الوطنية البرتغالية والانتماء المسيحي.

أما في ما يخص القراءة في منهج المؤلف، فقد اسـتُخلص أنه تأسـس على ثلاثة مرتكزات: اسـتحضار التاريخ كأداة لإعادة الاعتبار للبرتغال والأسرى البرتغاليين، ثم مقاومة الذاكرة للفراغ والنسيان، والرؤية للآخر بمنظور التعالي والدونية، وبُيِّن أن على الرغم من ربطه الأحداث بأسـبابه، فإن هيمنة التحليل الديني على إنتاجه بدا واضحًا. وتمت مناقشة مدى موضوعيته في سياق انجذابه إلى انتمائه الحضاري.

من ناحية الإضافات التاريخية، أُبرز أن الكتاب يسـاهم في رسم صورة جديدة عن المغرب والجوالي الأوروبية المقيمة فيه. كما يسـاهم في اختراق المسـكوت عنه في تاريخ المغرب خلال عصر حكم السـلطان أحمد المنصور، ويتجاوز ما لم تستطع المصادر العربية البوح به، ويضيف نصوصًا جديدة تتعلق بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب في تلك الحقبة، ومن ثم يسمح بإعادة طرح أسئلة جديدة حول عوائق التطور التاريخي للدولة المغربية.

A review of this book must go beyond merely introducing the subject matter and the author to the readership, but must also include a description of the author's contributions to historical knowledge and to the foundations laid by him for the understanding of the states of the Arab Maghreb. The review included here is sub-divided into a number of themes, which address the content of the memoirs recorded by Antonio de Saldanha, a Portuguese seafarer who was held captive during the reign of Morocco's Ahmad al-Mansur (1578-1603). Beyond being a chronicle of the court life of the fabled Moroccan Sultan, de Saldanha's work also addresses such questions as the competition between the Great Powers of his day—including especially Turkey, Spain and England—with regards to Morocco. The review goes on to focus on the principles that informed the author's drafting of the work and his narrative style, emphasizing his own Portuguese patriotic sentiments and identification with Christendom.

Further, the review of this book takes in the nature of the source materials used by de Saldanha, including his reliance on oral narratives; his reliance on his own memory; and written materials. The memoirs reviewed here certainly provide an addition to the historical canon, and in particular with regards to contemporaneous Morocco and the European communities living within it. The book is particularly valuable because of its ability to surpass the self-censorship of Arab sources dating from the same period, allowing present-day historians to raise questions about the obstacles to the historical progress of states in the Arab Maghreb.

* أستاذ التاريخ والحضارة بجامعة مولاي إسماعيل بمكناس، المغرب.

الكتاب: أخبار أحمد المنصور سلطان المغرب.

العنوان الأصلي: *Cronica de Almançor sultao de Marrocos*.

الكاتب: أنطونيو دي صالدانيا António de Saldanha.

ترجمة وتحقيق: إبراهيم بو طالب؛ عثمان المنصوري؛ لطفي بو شنتوف.

مكان النشر: الرباط.

الناشر: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر.

تاريخ النشر: 2011.

عدد الصفحات: 320 صفحة.

يجسّد هذا الكتاب نصًّا تاريخيًا متميزًا، وذاكرة أجنبية تلقي الضوء على زمن تاريخي يُعَدّ من المنعطفات الحاسمة في تاريخ المغرب الحديث، ويميط اللثام عن جملة من أسراره الملغزة. كما أنه نص وثائقي يخرج عن المألوف في الكتابة التاريخية المغربية، ويتجاوز مجرى النصوص العربية المعروفة التي دأبت على تمجيد الحاكم، وعدم الجرأة على تخطي الخطوط الحُمر لثوابت الدولة ومقدّساتها، بفضل ما يحويه من مادة خبرية جريئة، وإيماءات غنية، وشذرات قيّمة، ولحظات تأمّل تزخر بالمعاني والدلالات. كما يفتح ورشًا جديدة للمؤرخ، ويتيح للباحثين مساحات معرفية متنوعة في التاريخ الحضاري لمغرب القرن السادس عشر في مجاليه المتوسطي والصحراوي على السواء.

نظرًا إلى ما يكتسيه هذا النص من أهمية بالغة، فإننا سنسعى إلى قراءته ضمن زوايا معرفية تتراوح بين التعريف به، وتحديد الموجهات الناظمة لمؤلفه، وتفكيك بنائه المنهجي، وقاعدته المصدرية، وتشريح مادته الخبرية لاستجلاء إضافاته التاريخية، من دون إغفال الصورة التي أسسها مؤلفه عن المغاربة وعن الدولة المغربية وقيادتها السياسية المتمثلة في السلطان أحمد المنصور الذهبي، انطلاقًا من رؤية معيارية خارجية تحاكم المغرب بسننها وقيمها وأعرافها. أما زاوية الترجمة والتحقيق، فإن قراءتنا لها لن تتجاوز سقف المعاينة التقنية، باعتبار أن الأفكار المطروحة للنقاش والتحليل هي أفكار المؤلف التي تنأى بنفسها عن أي مسؤولية من جانب المترجم أو المحقق.

الكتاب بنية وشكلًا

يرجع أصل الكتاب إلى مخطوطة قديمة في الخزانة الوطنية في لشبونة، كُتبت باللغتين البرتغالية والفرنسية، من دون ذكر اسم المؤلف أو العنوان، ثم نُسخت منها نسخة أخرى في القرن التاسع عشر، موجودة حاليًا ضمن أرشيفات كازا كادافال C. Cadaval. وقد نُشر النص المخطوط في لشبونة سنة 1997 باللغتين الفرنسية والبرتغالية، بعناية أنطونيو دياش فارينيا A. D. Farinha الذي أولى رعاية فائقة للنص وظروف نشره، كما حرص على تزويده بالإحالات والحواشي والتعليقات والصور والخرائط. وقام أنطونيو بوردون A. Bourdon بترجمة النسخة البرتغالية إلى اللغة الفرنسية.

تتوزّع فصول الكتاب في 146 فصلًا، بحسب تقسيمات المؤلف، مع مقدمة يطرح فيها حوافز تأليفه للكتاب: خصص الفصل **الأول** منه لوصف عادات المغاربة، بينما جاء الفصل **الأخير** تحت عنوان: "كيف افتقد النبلاء والفرسان الثلاثون الذين رافقوهم وما واكب ذلك من الأحداث". ويلخص عنوان كل فصل الفكرة الرئيسة التي يتناولها المؤلف في مضمون الفصل. وقد دبّج مترجمو الكتاب صفحاته الأولى بمداخل مفتاحية لفهم النص المحقق وإدراك مغالقه وظرفيته وأبعاده، ووضعه في سياق التحولات التي شهدها العالم المتوسطي في القرن السادس عشر من حيث ظهور توازنات جديدة هندستها قوى سياسية جديدة (إسبانيا، وهولندا، وإنكلترا، وتركيا)، وانتقال المغرب إلى دولة تاجرة منفتحة على جميع الأجناس والأطياف. كما زودوه بصور من صفحات المخطوط الأصلي، وصور لملوك إسبانيا وإنكلترا والبرتغال وبعض السفراء المعاصرين للسلطان أحمد المنصور

الذهبي، وخريطة المغرب لسنة 1576، فضلًا عن أشكال ورسومات، وملاحق شملت شجرة العائلة السعدية، وفهارس للأعلام البشرية والجغرافية والبيليوغرافيا المساعدة في التحقيق، إضافةً إلى الفهرس العام.

النص في مجمله مذكرات سجّلها المؤلف أنطونيو دي صالدانيا عندما كان أسيرًا في مراكش لدى السلطان المغربي أحمد المنصور الذهبي، وهو بذلك يغطي أحداث مرحلة تمتد من سنة 1578، إلى وفاة السلطان المشار إليه سنة 1603، وما أعقبها من صراعات بين أبنائه في السنين الثلاث التي تلت وفاته، فضلًا عمّا يحويه من أخبار ذات صلة بالإسبان والأتراك وبعض دول الشمال المتوسطي.

بيد أن هذه المذكرات ليست يوميات مسرودة بانتظام، بل هي مادة خبرية سياسية، وردت متقطعة، لكن بخيط رابط نسجه من خلال تدوين كل ما كان يرى فيه فائدة للتاريخ، أكان ما تعلق بتاريخ المغرب أم بتاريخ الجوالي الأوروبية والأسرى المقيمين بمراكش، إلى جانب بعض الإشارات بشأن تاريخ القوى الكبرى آنذاك، مضيفًا إليها ما كان له صلة بتجربته الفردية، كذات فاعلة ومنفعلة مع الأحداث. ومن ثمة، فإن هذا النص هو، بمعنى من المعاني، ذاكرة أجنبية منتجة لتمثلات مرحلة تاريخية مغربية، وسفر في الزمان والمكان، واسترداد تاريخي يحلّق في ذاكرة الوجدان حينًا، وفي ذاكرة الوطن وبلد الأسر حينًا آخر.

الجدير بالملاحظة أن هذه المذكرات لم تدوَّن إلا بعد مرور ثلاثة عقود على عودة صاحبها إلى البرتغال، وذلك على يد كاتب مجهول الاسم. وقد قام المؤلف بمراجعة ما خطّه قلم الكاتب المجهول، وأدخل عليه تعديلات وتصويبات حفاظًا على تماسك مشاهد ذاكرته، وتناسق النص، ولو أنها لم تسلم من عبث الأخطاء كما سيأتي ذكره في موضعه. بيد أن من الإنصاف القول أن الكاتب الذي كلّفه بتحرير المذكرات كان متمرسًا بالكتابة، مالكًا ناصية اللغة، فجاءت الصياغة بأسلوب طليق يستهوي القارئ، ويجذبه بسلاسته وطرافته، وبسحر التشويق الذي ينبعث من متن المذكرات.

المؤلف والموجّهات الناظمة للتأليف

تسمح المعطيات المتوافرة في الكتاب بالكشف عن شخصية المؤلف: فهو أنطونيو دي صالدانيا المنتمي إلى أسرة برتغالية من البيوتات النبيلة، حيث شغل والده منصب حاكم مدينة طنجة سنة 1591، ومعه انتقل الفتى الشاب ليشتغل فارسًا ضمن حامية المدينة قبل أن يقع أسيرًا في قبضة السلطات المغربية، ويرحَّل إلى مراكش التي كانت عاصمة المغرب آنذاك - وهناك بقي في الأسر ما يربو على 14 سنة، ثم أُطلق سنة 1606 (ص22)، أي بعد وفاة أحمد المنصور الذهبي بثلاث سنوات. وقد كلف أحد الكتاب بتحرير ما ظل عالقًا في ذاكرته من أحداث بعد مرور ما يزيد على ثلاثة عقود، كما سلف القول.

أمّا الموجهات التي حفزت المؤلف على تأليف كتابه، فتكمن - بحسب ما يُستشف من مقدمته - في حفظ الذاكرة قبل أن يطويها النسيان، خاصة أن سنّ المؤلف كانت قد أشرفت عند سرد مذكراته على الستين سنة (ص21). كما أن التأليف جاء استجابة لرغبة بعض الوزراء الذين استهوتهم ذكرياته، فطلبوا منه تدوينها.

بيد أن تتبّع متن المذكرات يسمح بتحديد الموجهات الأساسية التي أنجز الكتاب تحت سلطتها، وتتمثل في الظرفية الجديدة التي صار عليها المجال المتوسطي بعد أن هزم الجيش السعدي البرتغال في معركة المخازن سنة 1578؛ تلك الهزيمة التي شكلت عقدة تاريخية وصدمة نفسية للمؤلف، إذ كسرت شموخ الدولة البرتغالية، وهو ما عبّر عنه المؤلف بكلماته، متحدثًا عن الملك البرتغالي سيباستيان Sebastian I ، رمز العظمة البرتغالية الذي سقط في تلك المعركة: "وكان يومئذ هو عز البرتغال وعنوان عظمته" (ص22). لذلك، فإن الطريقة السردية الواردة في المذكرات تحيل على المخزون النفسي للكاتب عبر تقنيات البوح والاعتراف المتستر، وردّات الأفعال المتشنجة أحيانًا تجاه الطرف المنتصر.

وبالمثل، أنتجت هذه النكسة معطيات جديدة تجلت في تحييد دولة البرتغال، وبروز قوى جديدة تتصارع على الهيمنة البحرية، وخاصة الإسبان والإنكليز والأتراك، ومحاولة كل قوة الاستفراد بالمغرب، وهو صراع كان محكومًا أيضًا بسعي السلطان السعدي أحمد المنصور الذهبي إلى تحقيق التوازن في تعامله مع هذه القوى الكبرى التي كانت تملك أوراق ضغط خطِرة تمثلت في تشجيع إخوته على إقصائه عن السلطة. لذلك جاء الكتاب



أشبه بتقرير يقدمه المؤلف إلى السلطات الإسبانية التي انتهزت فرصة ضعف البرتغال لابتلاعها: "وقيدت العديد من الأشياء التي من الضروري أن تطلع عليها هذه المملكة الإسبانية، فنحن اليوم طوعًا أو كرهًا من رعاياها" (ص21).

ولا يجد قارئ النص عناء في الوقوف على بعض النواظم المتحكمة في تقنية السرد التي ميزت مذكرات أنطونيو دي صالدانيا ، وحسب أنها خضعت لسلطة النزعة الوطنية، وهو ما يمكن أن نلمسه في ثنايا الكتاب في مواضع عدة ، نقتصر فيها على مؤشرين:

أوّلهما حرص المؤلف على جعل مسألة افتداء الأسرى البرتغاليين في المغرب القضية المركزية والإشكال الأساسي في مذكراته؛ فعلى امتداد صفحات الكتاب، يتضخم سؤال الأسرى والسفراء والمبعوثين لافتكاكهم، فيحزن المؤلف عند ذكر كل خبر يشي بفشل عملية الافتداء، في حين يعرب عن سعادته بكل مسعى يكلّل بالنجاح، ومن هذا القبيل يأتي ذكر خبر نجاح السفارة في إطلاق سراح النبلاء البرتغاليين الثمانين(ص47). وبهذه الوتيرة تسيطر النزعة الوطنية على الكاتب، وكأنه ألّف الكتاب لمعالجة أخبار افتكاك الأسرى البرتغاليين في المقام الأول.

ويتجلّى المؤشر **الثاني** لهيمنة سلطة النزعة الوطنية التي وقع الكاتب في شراكها، وحركت جماح قلمه، في انتقاده بعض الكتابات "المغرضة" عن هزيمة وادي المخازن، واعتبارها أسوأ لحظة في تاريخ البرتغال، حتى أنه وصفها بـ"المصيبة"(ص 34) التي تستوجب "الصدع بالحقيقة" (ص22)، وهو ما يُفهم من دفاعه عن وطنه البرتغال بالقول: "إن المؤرخين الأجانب يحسبون البرتغال شيئًا هيّنًا، نظرًا لمساحة أقاليمه وليس لما أنجزه سكانه من عظيم المنجزات"(ص35). وفي المنحى نفسه، هيمنت على المؤلف فكرة دعم حركة المطالبة باستقلال البرتغال عن إسبانيا التي ضمتها إلى مجالها الترابي بعد معركة وادي المخازن. وبذلك يمكن القول إن المذكرات التي يحويها الكتاب مدار القراءة ليست سردًا لزمن فردي، بل لزمن وطن وأمة، فمن البديهي أن تهيمن فيه النزعة الوطنية على حساب الحقائق التاريخية، وتحضر الرقابة الرسمية التي تحصّن مقدسات الوطن وتاريخه. كما يتمظهر ثانيًا في تشخيص الروح الوطنية حين يعارك حنين ذاكرة وطنه البرتغال، فيستدرج القارئ للإنصات إليه، وهو ما ساهم أيضًا في توجهات كتابته.

وفي سياق الموجهات الناظمة لتأليف الكتاب أيضًا، ينبغي استحضار الشعور الذي كان ينتاب المؤلف بالأخطار المحدقة بإسبانيا على الرغم من الإعلام المضلل والدعاية بقوّتها، وهو ما يُستشف من قول المؤلف من أن نص هذا الكتاب "يرمي إلى غايات بعيدة" على ما يحمله من شحنة سياسية ودلالات لها مغزى عميق.

في المنهج والمقاربات

تسمح القراءة الراصدة للمنهج الذي وظّفه المؤلف بالقول إن إستراتيجية التأليف التي تبنّاها تأسست على ثلاثة مرتكزات:

- استحضار التاريخ كأداة لإعادة الاعتبار إلى البرتغال والأسرى البرتغاليين؛
- مقاومة الذاكرة للفراغ والنسيان؛
- رؤية الآخر بمنظور التعالي والدونية.

شكّلت هذه المرتكزات الخيط الناظم لمذكراته، وهو ما يطرح السؤال المنهجي الكلاسيكي عن الموضوعية والحياد في سرد تلك المذكرات، التي تستند أحيانًا إلى الذاتية والأهواء، وإلى سلطة ثقافية تمتح من الهوية الأجنبية والانتماء الحضاري عند تدوين مفاصل الأحداث، الأمر الذي يجعلها أحيانًا تبريرات واتهامات مجانية توجَّه إلى الآخر، وتأملات شخصية وذاتية تعكس بصمات صاحبها وزمن الثقافة الذي عاش فيه. وبما أن صاحب المذكرات يعتمد على ذاكرته الذاتية في سياق الاسترجاع التاريخي، فإن الأمر يطرح مدى قدرته على تقديم المعلومات بموضوعية، ومقاومته كل شكل من أشكال الرقابة الرسمية أو الذاتية؛ فهو يوظف مذكراته بوصفها وسيلة تعبير يتعايش داخلها النص التاريخي والشعور الوجداني، والانعكاسات النفسية، وهو ما يحول دون تحقيق التوازن في عملية التواصل الرمزي مع الآخر، ويسمح باختراق الذات الكاتبة للنص المستعاد. صحيح أن المؤلف لبس عباءة المؤرخ الموضوعي في بعض مواضع مذكراته، ومنها، على سبيل المثال، حديثه عن السجن الذي خصصه المولى محمد السعدي للأسرى المسيحيين، والذي يصفه بأنه كان فسيحًا ومزودًا بكل اللوازم (ص29)، بيد أن معظم نصوصه قفز عن روح الموضوعية انطلاقًا

من نزعة الاستعلاء التي وجَّهت منهجه في قراءة الأحداث، وجعلته غير قادر على الخروج من جلده، والتحليق خارج دائرة ثقافة عصره، فظل في أغلب أحكامه مرتبطًا بذاته عبر مواقفها المتعصبة، إقبالًا وإدبارًا، فهو لا يخفي تفضيله المسيحية على الإسلام (ص92)، ويصف المغرب ببلد الفتنة والفوضى وبلد الأعراب (ص44) والرشوة واستعمال المال (ص71)، ويسم القضاء المغربي بالتجاوزات (ص118)، ويصور سلطان المغرب أحمد المنصور بأنه راع للأجانب، لكنه يفسر ذلك برغبته في تحقيق النهضة على أكتافهم (ص43). ويصف حملة القائد جؤذر للسودان بأنها أمعنت في السلب والنهب (ص126)، ويصف أهل شنقيط بأنهم همج يأكلون لحم الأسود والفيلة (ص86). ويذكر في موضع آخر أن اختلاط غلمان القصر النصارى بالمغاربة جعلهم ينساقون معهم في الانحلال الخلقي بحيث "تلطّخوا إلى درجة نسيان ما لُقنوا من الشريعة النصرانية"(ص90)، إلى غير ذلك من الأحكام التي تنبو عن الحقيقة. وقادته نزعته الاستعلائية إلى استعمال عبارات نابية في وصف المغاربة، مثل "الدناءة" (عنوان الفصل ص 92، 191)، و"التصرف الهمجي" (ص 193، 145)، وغيرهما من عبارات الشارع التي تفوح منها رائحة التعصب والاستعلاء العرقي، وتقتضي من القارئ الحصيف كثيرًا من التحوّط والاحتراز.

ومما زاد في الخلل المنهجي للمؤلف، حسبما سبقت الإشارة إليه، هو أنه كتب مذكراته بعد ثلاثة عقود من الأحداث التي عاصرها، وفي وقت كان قد بلغ من الكبر عتيًا، الأمر الذي يجعلها نصوصًا غير آنية، علمًا أن المسافة الزمنية الفاصلة بين وقوع الحدث وتاريخ الكتابة عنه تكتسي بُعدًا مهمًّا في الكتابة الاسترجاعية، واستحضار المعلومات بشكل انتقائي يخضع لشروط وظرفية لحظة التدوين، فصورة المجتمع المغربي التي التقطها الكاتب البرتغالي أُعيد تركيبها مرتين: المرة الأولى حين سجّل الأحداث في ذاكرته، والثانية حين روى تلك الأحداث لكاتب النص، وجعلها تتحول من سارد داخلي إلى سارد خارجي، وهذا ما يجعل التحريف والنسيان وضياع التفصيلات أكثر احتمالًا لاختراق الصورة الأصلية التي شاهدها المؤلف في حينها.

ويلاحَظ أيضًا أن منهجية المؤلف اتسمت أحيانًا بتقطيع سياق الحدث؛ فعند معالجته استعداد الجيش السعدي لغزو السودان (ص124)، يقطع المؤلف الخبر وينتقل إلى معالجة هزيمة إنكلترا أمام البرتغال، ثم يعود في الصفحة 126 لمواصلة الحديث عن غزو السودان (انظر أيضًا روايته عن غزو شنقيط وانتقاله إلى معالجة علاقة المنصور بإسبانيا ص 87 - 88).

في سياق منهجية الكتابة عند أنطونيو دي صالدانيا ، يستشف قارئ النص عجزه عن الانفلات من سلطة التفسير الديني للأحداث والوقائع المسرودة، وهو ما يمكن وضع الأصبع عليه في مواطن عدة من نص المذكرات؛ فهو يفسر النكسة التي تعرضت لها البرتغال بمشيئة الله (ص34). وفي خضم حديثه عن انتصار الأمير السعدي مولاي الناصر على الأمير مولاي الشيخ وتوقعاته بأن المغرب سيخضع له بعد هذا الانتصار، يقول: "لكن كانت مشيئة الله خلاف ذلك، فلم يحالفه النجاح في خطته" (ص157). وترد أحيانًا بعض الصيغ التعبيرية التي تؤكد المرجعية الدينية للمؤلف في التفسير، من قبيل القول: "وكان ذلك من تجليات القوة الإلهية" (ص193)، أو قوله: "أقدم لكم تقريرًا لتتمكنوا من إدراك أن ما قدره الله لا توجد أي معرفة ولا أي احتياط يمكن دفعه" (ص 293). وفي موضع آخر، عَدّ الطاعون الذي حل بمراكش سنة 1598 عقابًا من السماء (ص215)، ناهيك عن عدم قدرته النأي بنفسه عن سرب المؤرخين المسيحيين الذين كانوا يبنون أحكامهم على تنبؤات الرهبان (ص221)، وهو ما جعله جبريًا في التفسير، وعاجزًا عن تجاوز النظرة التي ترى في التاريخ صورة لتجلّي الفعل الإلهي، وتعطيلًا للإرادة البشرية. لكن في مقابل ذلك، نجد المؤلف يقرأ بعض الأحداث قراءة تفسيرية قائمة على التحليل والتعليل وربط الحدث بمسبباته؛ إذ إنه فسّر تسيير الحملة العسكرية نحو السودان عن طريق الساحل بأنها كانت لغرض تقصير المسافة من جهة، وتجنب الرمال من جهة أخرى. ويحلل دوافع الغزو بعدم قدرة المنصور على أداء مرتبات الجنود (ص 84 - 85). كما حلل إخفاق حملة حمو بن سالم للسودان ببُعد نظر ليستخلص أنها لم تشكل هزيمة بالنظر إلى نتائجها البعيدة؛ إذ إن المنصور صادر خلالها ثروات قادته وعوض بها خسائره، وتمكن في الوقت ذاته من التخلّص من جنود أهل الشرق الذين كانوا يزعجونه ويتطاولون على حكمه (ص86 - 87).

ومن باب الإنصاف أيضًا أن نثبت ما تميز به المؤلف من روح نقدية للأحداث والوقائع التاريخية؛ فتعامله مع الروايات الشفوية التي استقاها من قلب المجتمع المغربي لم يكن تعاملًا آليًا، بل اعتمد على إثبات صحة الخبر من خلال اختبار من سمع منهم، كالقائد ابن السفياني، سيد القصر الذي حكى عنه صداقته للنصارى، واختبره في ذلك فوجد موقفه منهم صحيحًا (ص 134)، وهو ما يؤكده بقوله في موضع آخر: "وقد وقفنا على صحة

ذلك عدة مرات فيما بعد، وتبين من التباحث معه" (ص70). كما أنه لم يكتف بسماع الخبر، بل حرص على متابعة مستجداته، وهو ما يُفهم من قوله: "سمعنا فيما بعد" (ص145).

والراجح أيضًا أنّ الرجل كان يقرأ بعض الوقائع بتمعّن وتبصّر. ولا غرو، فقد استطاع أن يكتشف مؤرخَين كتبا عن معركة المخازن برؤيتين متعصبتين ومتضاربتين: أحدهما فرانكي الذي تحدث في أحد مؤلفاته عن البرتغاليين من دون دراية ومعرفة بطبائع البرتغاليين لأنه أجنبي، وبالغ في سرد التفصيلات، بينما رد عليه الآخر، مندوصا، في كتاب آخر، لكنه وقع في فخ سورة الغضب. وهذا الانتقاد في حد ذاته يبين موقف أنطونيو دي صالدانيا من كتابة التاريخ، والموقف المحايد الذي ينبغي أن يتقمصه المؤرخ، ولو أنه وقع هو نفسه في الفخ ذاته في رؤيته لـ"الآخر" حين نعت المغاربة بـ"كفار بلاد البربر" (ص 131)، وشوّه عاداتهم على لسان الكتّاب الأجانب من دون أن يجرؤ على انتقادهم، وكال لهم تهم الخيانة والكذب، والطمع والبخل والاندفاع والرغبة في النهب والتخريب (ص23)، وتقلّب الأحوال (ص157) من غير أن يكلف نفسه وضع هذه الأحكام على محك المساءلة والتحقيق.

يتضح من خلال تتبّع النصوص والروايات الواردة في الكتاب أنّ منهجية المؤلف اتسمت أيضًا بالاختصار وعدم الإغراق في التفصيلات كما يُفهم من سياق كلماته: "ولأنني قررت ألا أطيل في هذه المذكرات" (ص254)، وكأنه وضع ميثاقًا مع متلقي النص بعدم الانجرار في متاهات التطويل. ومع ذلك، لم تكن الأخبار الواردة في كتابه مبتسرة ولا مخلة بالمعنى، بل جاءت أحيانًا دقيقة في تحديد تاريخ الحادثة باليوم والشهر والسنة، وحتى التوقيت بالساعة في بعض الأحيان، حيث ضبط إحدى الوقائع بالساعة الرابعة ظهرًا(ص158). وتميز كثير من المعطيات النصية عنده بالدقة كما يتبين ذلك من وصف السيف الذي كان السلطان أحمد المنصور يتقلده، إذ يذكر أنه كان مرصعًا بالجواهر (ص 133). ومما زاد في قيمة رواياته ومشاهداته حرصه على التنقيب عن الوقائع المسكوت عنها والمطموسة في مصادرنا العربية.

تميزت منهجية المؤلف أيضًا بمقارنة الروايات المتضاربة وترجيح الصحيحة منها بالأدلة، وهو ما يتجلى في المقارنة التي عقدها بين روايته عن الغلمان النصارى السبع الذين يسمّيهم الشهداء، وهم الذين قُتلوا بسبب تعلقهم بالمسيحية وعدم إذعانهم لاعتناق الإسلام، والرواية المخالفة التي أوردها مندوصا بقوله: "لكن ما قلت هو الحقيقة، فإنني تعرفت تمام المعرفة على الغلامين اللذين انتزعهما القائد جؤذر من الاستشهاد" (ص95).

ثمة ميزة أخرى اتسم به منهج أنطونيو دي صالدانيا وهو اعتناؤه بالمعطيات الرقمية؛ إذ تتناثر في كتابه مجموعة من الإحصاءات الدقيقة بشأن عدد الجنود المشاركين في المعارك، وعدد الخيام المنصوبة لهم، وكذا مقدار الضرائب والجبايات والقياسات، وعدد معاصر السكر (ص -30-31-39-41-43-52-73-77.....)، وغيرها من الإحصاءات التي تفتقر إليها المصادر المغربية. لكن هذه الإحصاءات لم تسلم من شطط المبالغة وتهويل الأرقام أحيانًا؛ فعند سرده خبر معركة جرت في عام 1575 بين زعيم مغربي متصوف، وهو علي بن مسعود، وقوات دورانتي دي مينيس Duranta de minas، يذكر أن هذا الأخير فقد رجلًا واحدًا فقط، بينما كانت خسائر المغاربة فادحة؛ إذ قُتل جميع محاصري مدينة طنجة، وأُسر 900 شخص ما بين نساء وأطفال، وهو قول لا تخطئ العين السليمة في إصابة إسفافه ومغالاته.

في بعض الأحيان، يبدي أنطونيو دي صالدانيا ، في تعامله مع الخبر، ما ينهض حجة على وعيه التاريخي والسياسي وعمق التفكير وبُعد النظر؛ فعندما يصف بعض النواحي الزراعية في المغرب كدكالة وتامسنا، يذكر أنها لو كانت مستثمرة استثمارًا جيدًا لاستطاعت أن تموّن كل المغرب (ص 26). كما تنبه، وهو يذكر خبر إدخال السلطان المنصور السلاح إلى المغرب بكثرة، إلى أن ذلك سيشكل خطرًا داهمًا على الاستقرار السياسي في المغرب بعد وفاته (ص43).

في الآليات المصدرية

تعددت مصادر الكتاب وتنوّعت بين اشتغال آلية الذاكرة واعتماد النص المكتوب، وما التقطته أذن المؤلف من روايات شفوية، ناهيك عن المشاهدة المباشرة التي سرد فيها من الأحداث ما وقع تحت بصره.

فبخصوص آلية المصدر المكتوب، يمكن القول إن المؤلف تجاوز سقف ذاكرته الشخصية، واستعان بمصادر إضافية من أجل إحياء مجرى الحدث في ذاكرته واستعادته لتحميل الأحداث التي لم يشارك فيها شخصيًا، وتعزيز آرائه وتبرير مواقفه. لذلك، استند إلى بعض المصادر المكتوبة، مثل كتاب **وصف البرتغال** لدورانتي نونش D. Nunes (ص96)، بالإضافة إلى الرسائل التي كان يتبادلها مع بعض الفاعلين والمؤثرين في الأحداث، من قبيل الرسالة التي تلقاها من بيرو كاليكو، وأورد نصّها في الصفحة 146.

أمّا بالنسبة إلى آلية المصدر الشفوي الذي أثّث معظم معمار مذكراته، فالفضل يعزى إلى أن المؤلف كان شاهد عيان ومعاصرًا للأحداث، فروى عنها من موقع المنصت المباشر، أو من مصدر الإنصات الخلاسي، أو نقل عمن عاينوها من مصادر موثوقة (ص92). ومما زاد في قيمة مصادره السمعية أن صداقة متينة كانت تجمعه بالأسرة الحاكمة، ومن ضمنها أحد الأمراء السعديين، وهو الحسن بن أحمد، ابن خال السلطان أحمد المنصور (ص204) الذي نقل عنه بعض الروايات. كما نقل أقوالًا منسوبة إلى السلطان نفسه وعلى لسانه، إذ كان يورد بين الفينة والأخرى عبارة: "كان الشريف يقول: ....." (ص-36 194). بل استطاعت أذنه أن تلتقط بعض الحوارات الساخنة، ومن بينها حوار السلطان أحمد المنصور مع الغلمان المسيحيين السبعة الذين أعدمهم بعد أن تحدوه في زعزعة ثوابت هويتهم الدينية (ص 94).

مع أنّ أنطونيو دي صالدانيا كان يُحسب في عداد الأسرى، فإنه كان يتمتع بحق التنقل داخل المدينة وتبادل المراسلات، وكان قد تمكن من الاختلاط بأسرى وادي المخازن (ص 168)، كما كان على صلة بالتجار والسفراء والمبعوثين وقباطنة البرتغال في مدينة مازغين. وكانت تجمعه أيضًا علاقة مع بعض القادة العسكريين مثل كاوحي بوكرزية الذي حكى له بنفسه معارضته خطة أبي فارس بالهرب إلى مكان آمن (ص 253). وبفضل مخالطته جميع هذه الشرائح الاجتماعية، تمكن من توسيع مساحة معلوماته، والتعرف إلى أدق تفصيلات الحياة في البلاط السعدي، وما كان يروج من دسائس ومؤامرات.

أمّا الآلية المصدرية الثالثة التي استند إليها المؤلف في كتابه، فتتجلى في المشاهدة بالعيان، وهو ما يعكسه قوله: "وهذا الأخير – المؤلف - هو الذي يكتب لكم ذكريات هذه الأحداث، وهو شاهد على أغلبها" (ص139). ولا شك أن قراءة راصدة لنصوص مذكراته تؤكد حضوره في الميدان، والتقاط كل المشاهدات التي رآها بأم عينه ليحتفظ بها في مخزون ذاكرته.

وإذا كانت الآليات المصدرية التي أنتجت هذه المذكرات تُعَدّ من الآليات المألوفة والمطلوبة في المصنفات التاريخية، فإن المؤلف اعتمد في بعض الحالات على مصادر مجهولة الهوية، وأورد الخبر عنها في صيغة المبني للمجهول، وهو ما يتجلى في ما كتبه في الفصل الأول من مذكراته عن عادات المغاربة، حيث استند في رصدها إلى "كتّاب" لم يذكر أسماءهم، وعوّم معلوماته بطريقة تنم عن إحدى نقط ضعفه المصدري (ص 23).

صورة الدولة والمجتمع بين المسكوت عنه ومحاولات التشويه

تساهم مذكرات أنطونيو دي صالدانيا في اختراق ثنايا المسكوت عنه في تاريخ المغرب خلال عصر حكم السلطان أحمد المنصور أفقيًا وعموديًا، وتسمح بإعادة سبك أسئلة جديدة ومفتوحة بشأن عوائق التطور التاريخي للدولة المغربية؛ ذلك أن نصوص مذكراته تبوح بما لم تتمكن المصادر العربية البوح به، لأن صاحبها شغّل ذاكرته في اتجاه يلمّع صورة السلطان المغربي، لكن من دون وضعه في مرتبة الذات المتعالية عن مرتبة البشر، ومن دون خشية المساس بسمو مكانته التي كرست المصادر التاريخية العربية كل طاقتها لاستنباتها في المخيال الشعبي بهدف الرفع من رمزية السلطان وهيبته أمام الرعية؛ فبقدر ما تعاملت معه كرجل سياسي محنك، تعاملت معه أيضًا كبشر يمتلك من العورات ما لم تجرؤ المصادر العربية على فضحها.

إن فحص متن تلك المذكرات يثبت أن المؤلف قدّم صورة السلطان أحمد المنصور الذهبي كسياسي ذكي وداهية من الطراز الرفيع، وذكّر بدبلوماسيته البارعة ومهارته السياسية التي وظفها للحفاظ على علاقات متوازنة مع كل من إسبانيا والأتراك (ص -36 37). كما نوّه في مواضع عدة بحنكته وقدرته على مراوغة ملك إسبانيا فيليبي الثاني Felipe II بهدف الحيلولة من دون تسليمه مدينة العرائش (ص 89-88)، واللعب ضده بورقة الإنكليز (ص 103 - 104). ويصوره أيضًا بأنه كان على دراية ووعي بمصير اقتصاد بلاده، إذ تعلم من التجربة أن التجارة في زمانه هي من أسباب النهضة، فجند إمكاناته كلها لتطوير هذا القطاع وتنميته (ص76). كما يصفه بأنه بعيد النظر في اتخاذ احتياطاته من المال والذهب لمواجهة التحديات المستقبلية (ص84).

في مقابل هذه الصورة اللامعة، تقدم ذاكرة أنطونيو صورة سوداوية للسلطان المغربي؛ فهو الرجل المعجب بالنساء إلى حد التخمة، إذ شيد إقامة لم يكن لها نظير في عالم الترف الملوكي، وفي داخلها "غرف لأزيد من ألف امرأة، من جملتهن العديد من النصرانيات" (ص76). و"أنشأ له ولنسائه حمامات لا يوجد لها نظير في العالم" (ص198). كما تقدمه المذكرات على أنه الرجل الشبقي الذي لا يخرج عن عادات المغاربة في حب الشهوة، واستغلال النفوذ، والضرب بالعواطف الإنسانية عرض الحائط. ولتماسك شهاداته، يدرج المؤلف خبر إجبار السلطان المغربي ابنة أحد أعيان مدينة القصر الكبير على الزواج منه رغم إرادتها وإرادة أبيها، ويروي كيف أن أبا الفتاة توفي حزنًا وكمدًا على اغتصاب إرادة ابنته وقتل مشاعرها بعد ست ساعات من توجيه الأمر بقدومها إلى القصر، ثم وفاة الابنة نفسها بعد شهرين نتيجة الصدمة العاطفية التي ألّمت بها (ص 188).

وعلى عكس ما نسجته الإسطوغرافيا العربية حول آداب السلطان السعدي وسموّ أخلاقه وسمته وحلاوة لفظه، لا يتورّع أنطونيو عن سرد بعض الكلمات البذيئة والعبارات الساقطة التي كان يتفوّه بها أحمد المنصور في وجه خصومه (ص 94 ، 194). كما يخبرنا أن أخاه الأمير مولاي الشيخ حاكم فاس كان من المدمنين على معاقرة الخمر التي كانت لا تفارق مجلسه (ص 111، 194).

وبخلاف نبرة المتون العربية التي تُبرز السلطان السعدي بطلًا ذا قدم راسخة في الجهاد، تذهب مذكرات أنطونيو دي صالدانيا إلى تصويره مظاهرًا للمسيحيين وممواليًا لهم (ص 31-30). ونكتفي في هذا الصدد بثلاثة نماذج: **أولها** تبرير المؤلف عدم تسليم السلطان المغربي مدينة العرائش إلى الإسبان بأنه لم يكن نابعًا من روح الوطنية والجهاد، بل من خوف من هيجان الرأي العام المغربي ضده إذا ما تجرأ على مبادرة من هذا القبيل (ص 88). والنموذج **الثاني** هو عزم السلطان السعدي على إلغاء قرار إعدام الغلمان النصارى الذين أساءوا غلى العقيدة الإسلامية لو أنهم صرحوا أمامه وأمام من حضر معهم بأن ما نُقل عنهم مجرد كذب وافتراء، بل يشير إلى أنه ندم على قتلهم (ص 95-94). ويتجلى النموذج **الثالث** في سعي المؤلف إلى جعل مسافة بين الروح الجهادية للسلطان المغربي وحملاته العسكرية التي لم تكن تستهدف سوى التوسع وجمع الأموال، وهو ما يوضحه بالقول: "لم يكن يشغل الشريف سوى توسيع ممالكه والتحكم في أمرها وملء خزائنه بالأموال" (ص96). وفي المنحى نفسه قدّمه في موضع آخر بوصفه السلطان الذي تنكّر للحمية الإسلامية عندما نُزعت الراية العثمانية من مقدمة ركبه، وسُحبت على الأرض ومُزّقت تحت بصر قائده العسكري بضغط من السفير الإسباني (ص 60).

أمّا صفات الزهد والتقوى الرائجة في المصادر العربية المغربية بشأن السلطان المغربي أحمد المنصور، فهي مطمورة وغائبة في قاموس أنطونيو ؛ فالعاهل السعدي يحضر في مذكراته رجلًا سفاحًا عطشًا للدماء، ولإعطاء القرينة على ذلك، يذهب المؤلف إلى سرد إحدى رواياته التي تزعم أنه ذبح ثمانية آلاف نفر من قبيلة زواوة في مساحة زمنية قياسية لم تتجاوز ساعة واحدة، وإن كان يبرر ذلك بأن هؤلاء كانوا سيُدخلون المغرب في أتون فتنة لا تبقي ولا تذر (ص 54). وتصوره تلك المذكرات أيضًا بأنه رجل قمع يمتلك من آليات العنف والقهر ما لم يشهده تاريخ المغرب، فقد كانت له غرفة في قصره يقتل فيها الناس شنقًا، ويلقي بجثثهم في البئر(ص 96). وهو أيضًا رجل مزاجي لا عتمد في سلوكه وحروبه على القدر الإلهي بقدر ما يعتمد على الغيب وأقوال المنجمين (ص 194 - 241)، ناهيك عن بروزه في نصوص تلك المذكرات كأحد الزعماء الضالعين في المتاجرة بالعبيد (ص 138).

وبالمثل، كان اغتيال المعارضين – بحسب هذه المذكرات - يمثّل الهاجس الموجّه لتحركات أحمد المنصور الخارجية (ص 39). وفضلًا عن ذلك، كان مسكونًا بروح الانتقام، ويقيم دليلًا على ذلك الرواية التي تناول فيها انتصاره على أخيه مولاي الناصر: فعندما هزم الأخير، حمل رأسه إلى السلطان، ورغم الرائحة الكريهة التي كانت تنبعث من الرأس المتعفن، فقد أبدى ارتياحه وصرح بأنه "لم يستروح أبدًا من العنبر أزكى من ذلك طيبًا" (168).

من ناحية أخرى، تحرص نصوص المذكرات كذلك على إظهار الطرق الهمجية التي كان السلطان أحمد المنصور يطبقها في معاقبة الخصوم: فبعد اغتيال الأمير أخيه مولاي الحسن، قرر العقاب الجماعي لكل المقرّبين منه، إذ جمعهم أمام نار ملتهبة، وجعلهم في سفود من خشب "وشواهم في ساحة تادلة". كما لم يتورع عن إخصاء الفتيان النصارى وحرمانهم من حقهم في المتعة الجنسية (ص 145).

وبحسب مشاهدات أنطونيو ، لم تكن هذه النزعة الشرسة تجاه خصومه وإمعانه في استئصال شأفة معارضيه يعكسان صورة السلطان الحازم القوي، بل كانا يخفيان وراءها سلطانًا يتملكه الخوف والذعر في المواقف الحاسمة؛ فهو الرجل الذي يتحين فرصة الهروب كلما تبيّن له أن خصمه على وشك الظفر به. هكذا صوّرته مذكراته رجلًا ترتعد فرائصه حين كشفت عن استعداده للفرار من مراكش إلى جبل سوس توقعًا لهزيمة محتملة مع



أخيه مولاي الناصر (ص168). كما صورته سلطانًا ضعيف الشخصية، مسلوب الإرادة أمام الشخصيات المتنفذة في الدولة من أمثال القائد مصطفى باشا الذي كان يتحكم في قراراته حتى أنه رفض تعيينه لابنه أبي الحسن ليجعله تحت قيادة الجيش المتجه نحو تنبكتو(113-112).

وبالمثل تصور مذكرات أنطونيو دي صالدانيا الدولة السعدية على أنها دولة هشّة في بنيتها لاعتمادها بالأساس على الخبرة الأوروبية، فالأوروبيون هم الذين يسيّرون اقتصاد المغرب، وهم الذين يديرون المصانع وورش العمل، والموانئ والمعاملات المالية، حتى أن العاصمة مراكش اكتظت بالصناع والتجار وأصحاب رؤوس الأموال الأجانب (ص 43، 110). ولتأكيد صحة ما يذهب إليه، يذكر أنواع المدافع التي كان يصنعها الصنّاع والخبراء الأوروبيون بمراكش (ص110)، ومعاصر السكر الواقعة تحت إشرافهم، ويورد مراسلات أحمد المنصور إلى ملوك أوروبا طالبًا إرسال المزيد من اليد العاملة الماهرة (ص76).

وعلى الرغم من الازدهار الاقتصادي الذي عرفته الدولة المغربية في تلك المرحلة التاريخية، فإن مذكرات أنطونيو تجعل القارئ يلمس أنها لم تكن سوى دولة الريع التي تبني مجدًا هشًّا يقوم على قاعدة العنف لتحصيل الجباية، ومصادرة ثروات الأغنياء (ص 53-52). كما تقوم على اقتصاد الغزو والحرب التي تؤدي إلى حضارة ترفية غير منتجة، مزدهرة سطحيًا، ولكنها فجة في العمق، حضارة لا تتسم بالاستمرارية لأن مواردها رخوة وغير قابلة للاستثمار، وهو ما يسمح بإعادة طرح السؤال بشأن أحد العوامل الأساسية المتحكمة في إجهاض الصيرورة التاريخية للمجتمع والقوى السياسية في المغرب. فالدولة المغربية باحتكارها السوق الأعظم، على حد التعبير الخلدوني، وبلجوئها إلى العنف في تحصيل الضرائب كمؤشر للولاء بدل المواطنة، لم تسمح بظهور طبقة اجتماعية قادرة على تحقيق إرهاصات الدولة الحديثة. كما تؤكد مذكرات أنطونيو أن الدولة المغربيةلم تكن سيدة القرار، بل كانت تتجاذبها القوى الأوروبية الكبرى، وهو ما جعلها تضطر إلى الاستظهار بها حفاظًا على مصالحها، الأمر الذي عمّق الفجوة ووسّع شق الانفصال التاريخي بين الدولة والمجتمع.

معطيات نصية جديدة بشأن الاقتصاد والمجتمع

يجد القارئ في كتاب **أخبار أحمد المنصور سلطان المغرب** نصًّا نابضًا بالحياة، قابلًا للاكتشاف، ومتنًا جديدًا يسلط الضوء على بعض الحلقات المعتمة من التاريخ المغربي، حيث تتخلله بين الفينة والأخرى معطيات نصية طريفة، أو خارجة عن المألوف، وتأتي أحيانًا في سياق تيار مضاد لتصورات كتاباتنا التاريخية المشدودة إلى مراكز النفوذ والرقابة الرسمية.

لا يمكن في هذا المقام حصر جميع المعطيات النصية الجديدة التي يحويها الكتاب، ولذلك سنقصر الكلام على أبرزها، وخاصة ما له علاقة بنصوص التاريخ الاقتصادي والاجتماعي التي ظلت مطمورة في غياهب الإهمال والتهميش في كتابتنا التاريخية المغربية، أو في بعض المعلومات النادرة والطريفة التي أخطأتها عين المؤرخ المغربي، فشكلت بياضًا في تاريخ السعديين.

يمكن التنويه في البداية ببعض الأخبار الجزئية الدقيقة التي ترد في ثنايا المذكرات، من قبيل الاهتمام الكبير الذي كان السلطان أحمد المنصور في حياته الخاصة يوليه للمجوهرات، والإشارات المتكررة بخصوص اقتنائها لترصيع السيف الذي كان يتقلده (ص98).

وفي مجال العادات والتقاليد التي انتشرت في المجتمع المغربي، سواء بسب الموروث الثقافي أو نتيجة القيم الوافدة بفضل الانصهار والاندماج بين المسلمين والجوالي الأوروبية، نستشف من مذكرات أنطونيو دي صالدانيا عادة بروتوكولية رسمية مرتبطة بالبلاط السعدي وهي تقبيل الفتيان النصارى يد السلطان السعدي تارة أو ركبته تارة أخرى، كرمز معنوي للطاعة والتفاني في خدمة الدولة المخزنية (ص 146، 231). كما يكشف أحد نصوص مذكراته عادات السلطان السالف الذكر في احتفالات عيد الأضحى (ص 103)، فضلًا عن الضوء الذي تسلطه على السحر والتطيّر من بعض الأحداث، وهي العادات التي كانت منتشرة لدى المغاربة، ولم ينج منها حتى السلطان نفسه الذي كان يخضع للسلطة المعنوية للمنجمين الذين يدورون في فلكه (ص 205 - 206).

ومن العادات والتقاليد التي انتشرت في المغرب، ويمكن عدّها من العادات الناجمة عن المثاقفة بين عادات شعبين متساكنين نتيجة الحضور الأوروبي في المغرب، شيوع لعبة المصارعة التي كان الفتيان النصارى يمارسونها، وكان بطلها هو المصارع بيرو غاليغو Pero Galego (ص 144).

ويميط أنطونيو في مذكراته اللثام أيضًا عن أسلوب الرسائل المشفرة التي كان السفراء يستخدمونها كرسائل سفير الملك فيليبي في مراكش (ص 101). كما يكشف عن بعض البيوتات التي كانت متعاطفة مع النصارى، ومنها عائلة آل بوكرزية التي كان أحد أفرادها واليًا على تافلالت (ص 50-51).

وعند تناول أحداث غزو السودان، يتحدث المؤلف عن إهداء ملك شنقيط فتيات إلى الجنود مقابل مسالمته، كما يتحدث عن الحيلة التي قام بها جنوده لمواجهة قوات حمو بن سالم الذي أخطأ في حسم المعركة لمصلحته مبكرًا (ص 86).

ومن القضايا الاجتماعية الطريفة التي تنبث في نصوص مذكرات أنطونيو ، طريقة إصدار الأحكام القضائية والعقوبات التي تنفذ في حق المتهمين والسجناء، وخاصة الأشخاص الذين لم يسددوا مستحقاتهم من الديون (ص219)، وكانت الأحكام تصدر شفويًا ومن دون محاضر أو مساطر معقدة (ص 118). كما ترد نتف خبرية عن تدخل القضاء المغربي للفصل في المنازعات التي كانت تقع بين الإنكليز والإسبان القاطنين في مراكش؛ ففي هذا الباب نجد إضافة نوعية وسدًّا لثغرات تركتها المصادر العربية.

وتمدنا مذكرات أنطونيو في مجال التاريخ الاجتماعي أيضًا بخبر ثورة اجتماعية قام بها أهالي الأطلس سنة 1583 كردة فعل احتجاجية على سماح السلطان السعدي للنصارى باستغلال معامل السكر الموجودة على أراضيهم، بناء على العقود المبرمة بينهم وبين السلطان، وهي عقود مكّنت المسيحيين من الاستحواذ على الأراضي المغربية لإنتاج قصب السكر وتسويقه (ص 72)، وهو ما رأى فيه الأهالي نوعًا من "الاحتلال" وتفويت ثروات البلاد للأجنبي.

وفي منحى التهافت الأجنبي على المغرب خلال عهد السلطان السعدي أحمد المنصور، تلقي مذكرات أنطونيو ضوءًا على الجوالي الأوروبية التي كانت تقطن في مراكش بأعداد كبيرة، ومن أجناس مختلفة: إنكليز وفرنسيين وإسبان وفلامانيين وإيطاليين. وكانت كل جالية تسعى إلى كسب ودّ السلطان المغربي (ص 197) الذي شيّد لهم دورًا فخمة جعلت منهم مجتمعًا أوروبيًا قائمًا بذاته، وفيه تمتعوا بحرية العقيدة، ومُنحوا جميع التسهيلات في معاملاتهم. وكان للأسرى المتزوجين دُور خاصة يعيشون فيها في رغد من العيش حتى أنهم لم يكونوا يفكرون في العودة إلى أوطانهم (ص 74).

بيد أنّ هذا الحضور الأوروبي كان - بحسب هذه المذكرات - وراء النهضة الاقتصادية التي عرفها المغرب في عهد السلطان أحمد المنصور، إلى جانب الاستقرار الذي نجح في تحقيقه، لذلك أصبحت الموانئ تمور بالحركة التجارية بفضل الأوروبيين فيها، كما نشطت معاصر السكر بفضل "الخبرة" الأوروبية فبلغ عددها 18 معصرة وفّرت الشغل لمن ناهزوا الـ 36 ألف عامل (ص 76)، وارتفع إنتاج النخيل عن طريق التخصيب بالتأبير قبل أن يكتمل طوله (ص 73). وقد أثبتت المذكرات ارتفاع دخول خزينة الدولة، ورخص الأسعار، وازدهار مراكش العاصمة (ص 103-102). وفي هذا الاتجاه، يأتي المؤلف إلى ذكر الإجراءات الاقتصادية التي اتخذها أحمد المنصور لتنمية اقتصاد بلاده، ومنها عدم السماح بإخراج الأموال من المغرب، واحتكار إنتاج الملح (ص79). كما يتفرد بذكر معلومة اقتصادية طريفة، مفادها أنّ السلطان أحمد المنصور يعَدّ أول من استعمل التبريد بالثلج، بهدف تبريد الماء وحفظ الفواكه طازجة (ص-102 103).

وفي المجال الصحي، تنبثّ في ثنايا مذكرات أنطونيو إشارات طريفة أيضًا حول بناء مستشفى كبير خُصص لعلاج الأسرى النصارى، ويعرف بـ"دار الرحمة" (ص73، 214). كما تفصح مشاهداته عن تشييد السلطان أحمد المنصور قصرًا يضم دورًا ومجالات خضراء وحدائق غناء، إلى جانب صيدلية كانت تُستغل لتركيب الأدوية (ص 73).

علاوة على هذه المعطيات الخاصة بمجال العلاج والاستشفاء، تزودنا مذكرات أنطونيو دي صالدانيا بمعلومات عن بعض الكوارث الصحية، مثل وباء الطاعون الذي حل بمراكش وبعض المدن المغربية الأخرى، خاصة مدينة القصر الكبير التي عصف بها هذا الوباء في 25 نيسان / أبريل 1591، ولم ينج من الموت سوى واحد من كل خمسة أفراد من سكان مراكش (ص 186، 189). ويتبين من خلال سرد أنطونيو المتقطع أن هذه

الكارثة الصحية دامت ثماني سنوات أعقبها وباء آخر سنة 1601، أتى على الأخضر واليابس، وعصف هذه المرّة بأرواح ثلثي ساكنة مراكش (ص 204، 205). كما أورد إشارات حول ظواهر طبيعية تتعلق بكسوف الشمس في المغرب في 2 ايار/ مايو 1591 (ص 186).

على الرغم من هذه المعطيات النصية المهمة والإيماءات الجديدة التي نستشفّها من متن كتاب **أخبار أحمد المنصور سلطان المغرب**، فمن المفارقات العجيبة أنّ مجتمع المعرفة يغيب في سماء المشهد العام الذي قدمه المؤلف في ما يتعلق بالثقافة والفكر، سواء في البلاط السعدي أو في قلب المجتمع المغربي عامة، وهو ما يطرح سؤال الكتابة الأجنبية ومزالقها، فهل كان المغرب بلدًا يغرق في غياهب الجهل ودهاليز الأمية بشكل لافت جعل المؤلف يضرب صفحًا عن إضاءة هذا الجانب؟ أم هي من "دسائس" المؤرخ الأجنبي؟ قد لا نضيف جديدًا إذا التمسنا الجواب عن المشهد الثقافي الذي يعج بالحركة والنشاط في المؤسسات الرسمية الحكومية، ومؤسسات الزوايا والمساجد والكراسي العلمية بالمغرب في تلك الحقبة، في الكتاب القيم الذي أنجزه محمد حجي عن "الحياة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين". ومع ذلك، نقول إنّ المؤرخ الأجنبي يبقى أجنبيًّا في كلّ مناسبة لنعارض بها عبارة أنطونيو دي صالدانيا القائلة إنّ "المغربي يبقى مغربيًّا في كلّ مناسبة" (ص 55).

في آلية ترجمة الكتاب وتحقيقه

أسدى المترجمون إلى قرّاء اللغة العربية خدمة طيبة بترجمتهم الكتاب إلى اللغة العربية، خاصة أن طبعته الأولى لم تكن في متناول معظم الباحثين، كما أنّ صدورها باللغتين البرتغالية والفرنسية لم يسمح للقارئ العربي بالاستفادة من نصوصه الدسمة، وكشف رؤية الآخر للمجتمعات العربية - الإسلامية.

وينوّه القارئ بالترجمة التي اتسمت بالدقة والتفاعل مع النص الأصلي، ومراعاة المترجمين لسياق النص وتركيب الجمل، واحترام ترتيبها بما يتناسب مع تراكيب الجمل العربية، وإضافة مسحة لغوية جمالية إلى النص المترجم، مع صيغة مبسطة جعلت مذكرات أنطونيو في متناول المتلقي، بل شائقة في التواصل معها، وإن كنا نتساءل عن سبب غياب ترجمة هوامش وإحالات النص الذي نشره أنطونيو فارينيا António Dias Farinha.

أما بخصوص آلية تحقيق نص المذكرات، فقد جيّش له المحققون ترسانة من المصادر العربية والأجنبية. كما استعانوا بجملة من الآليات التوضيحية، كالصور والرسوم والخرائط وشجرات الأنساب، وفهارس الأعلام البشرية والجغرافية، من أجل نقل النص الأصلي إلى العربية بصيغة دقيقة وعلمية.

ولا يجد راصد عملية تحقيق النص عناء في الوقوف على الجهد المضني الذي بذله المحققون بغية تتبّع المصطلحات التي استعملها المؤلف، والحرص على شرحها في سياقها التاريخي، وذلك في الإحالات التي أثْروا بها المتن المحقق. كما تمكنوا من توضيح بعض الكتب والمصادر التي اختزلها المؤلف أو أغفل ذكر اسم مؤلفيها، فحرصوا على استكمال معلومات التوثيق بسرد عناوينها ومحققيها وناشريها (ص 24). كما أنهم ساهموا مساهمة علمية في التعريف بالمعارك الواردة في نص المذكرات وذكر تواريخها، ثم التعريف بالشخصيات والأعلام الذين ورد ذكرهم في متن الكتاب (ص 24، هـ1 إلى 5)، وعرّفوا بالأماكن والمواقع الطوبونيمية التي عادة ما تستعصي على القارئ (ص29، هـ2).

وعلى هدي القواعد العلمية في التحقيق، تصدّى محققو الكتاب للتحريفات التي وقع المؤلف في شراكها، من قبيل زعمه أن السلطان السعدي عبد المالك كان يسمّى لدى البرتغاليين "ملوكو" بحجة أنه كان يتذلل للأتراك الذين كانوا يعاملونه كعبد، بينما يؤكد المحققون أن السلطان المذكور كان معروفًا بهذا الاسم في المغرب أيضًا، لكن من دون أن يكون المصطلح مرتبطًا بمفهوم العبودية والتذلل (ص25، هـ2).

وسعى المحققون أيضًا، فضلًا عن وقوفهم على التحريفات التي تتناثر في ثنايا نص مذكرات أنطونيو دي صالدانيا ، إلى تصحيح الأخطاء التي وقع فيها المؤلف من خلال مقارنتها بما ورد في المصادر العربية؛ فاعتمادًا على المؤرخ المغربي الإفراني في كتابه **نزهة الحادي** ، صُحّح ما ذكره المؤلف من أن أم السلطان أحمد المنصور كانت تسمّى "لالة جوهر"، وأكدوا أن اسمها الصحيح هو الذي أورده المؤرخ المغربي المذكور، وهو "مسعودة بنت الشيخ أحمد بن عبد الله الورززاتي" (ص 43، هـ3). كما صُحّح خطأ وقع فيه المؤلف بشأن عادة احتفال المغاربة سنويًّا بوفاة الرسول محمد، بينما الصحيح هو



الاحتفال بمولده (ص 249، هـ2). وفي الاتجاه نفسه صُحّحت المدة الزمنية التي حكم فيها السلطان أحمد المنصور وهو 25 سنة، وليس 26 سنة كما جاء عند المؤلف، إضافةً إلى تاريخ وفاته الذي هو 23 آب / أغسطس 1603، وليس 3 أيلول / سبتمبر 1604 كما ورد في **المذكرات** (ص 250 هـ2). وفي هذا السياق لاحظ المحققون أن المؤلف يُسقط دائمًا سنة واحدة في تواريخه، وأعطوا نماذج من هذه التواريخ المبتورة. كما سجّلوا الخلط الذي وقع فيه المؤلف بين جامع القرويين وجامع الكتبية من جهة، والمسجد والزوايا والعلماء والصلحاء من جهة ثانية (ص 207، هـ1)، إلى جانب تصحيحات أخرى لا يسع المجال لعرضها أولًا بأول.

ولإعطاء تحقيق النص صدقية عملية، عمد المحققون إلى منهج المقارنة بين الروايات، وهو ما يلاحظ في عدد من مواضع النص، كالمقارنة التي أجريت بخصوص عدد الجنود الذين غزوا شنقيط بما ورد عند دوكاستر، وعبد الرحمن السعدي في كتاب **تاريخ السودان**. كما قارنوا رواية المؤلف أنطونيو حول موت المنصور مسمومًا بما ورد في مصدر مغربي من تأليف مؤرخ مجهول ليؤكدوا تطابق الروايتين (ص251، هـ1).

مع ذلك، لم يسلم تحقيق النص من بعض الهفوات البسيطة التي وقع فيها المحققون، لعلّ أهمها مسألة تكررت في الإحالات، وتتجلى في خلوّ عدد من هوامش التحقيق وإحالاته من ذكر المصدر والصفحة المعتمدين في تحقيق وضبط القضايا التي قاموا بمراجعتها وتصحيحها، أعطي منها عشرة نماذج، على سبيل المثال لا الحصر، لأنها متعددة (ص 21، هـ1 - ص 30 ، هـ1 - ص 45، هـ1 - ص 47، هـ1 –ص 62 ، هـ1 – ص 104، هـ1 ، ص 212 ، هـ1 –ص 213، هـ1 -ص 217 ، هـ1 -ص 230، هـ1–243 ، هـ1).

تُضاف إلى ذلك معلومة وردت خطأً في متن **المذكرات** (ص 251) من دون أن يصححها المحققون في الإحالات؛ فقد أورد المؤلف أنّ بعض المدن الأندلسية، كغرناطة ومرسية وبلنسية وشذونة، هي من المدن التي فتحها طريف بن مالك، بينما تؤكد النصوص التاريخية أن الذي فتحها هو القائد الأمازيغي طارق بن زياد وبعده القائد العربي موسى بن نصير، لأن حملة طريف كانت حملة استطلاعية فحسب؛ وحبذا لو يُصحَّح هذا المعطى التاريخي في إحالات التحقيق عند طبع الكتاب طبعة ثانية.

غير أن مثل هذه الهفوات التي يقع فيها أيّ باحث لا تُنقص البتة من قيمة الجهد العميق الذي بذله المحققون، والمعاناة التي كابدوها من أجل إخراج النص إخراجًا علميًّا يستحق كل تقدير وتنويه، إذ لولا هذا العمل لبقي هذا النص بعيدًا عن متناول الباحثين العرب، ولظلّ كثير من المعطيات النصية الجديدة الواردة في الكتاب طيّ الكتمان والنسيان.





يحيى بن الوليد | *Yahya Ben Alwaleed

في الأنثروبولوجيا الكولونيالية بالمغرب
منسيّات الاستعمار

On Colonial Ethnography in Morocco: Artefacts of Colonialism

تسعى هذه المراجعة لتقديم قراءة في كتاب بوسبير - البغاء في المغرب الكولونيالي: إثنوغرافيا حي محجوز. وهذا الكتاب في الأصل - بحسب بعض الدارسين - تقرير (Rapport) أو تحقيق (Enquête)، وهو من إنجاز الطبيبيْن الفرنسيَّيْن ماتيو Mathieu وموري Maury في الفترة 1949-1950.

لم يكن غريبًا أن تُختار الدار البيضاء التي يوجد فيها بوسبير موضوعًا لهذا التحقيق؛ فهي المدينة التي كانت الأكثر تعبيرًا عن التحوّلات المجتمعية السريعة التي طبعت كبرى حواضر المغرب تحت تأثير الاستعمار، والتي كانت كذلك المختبر الملائم للبرهنة على "دهاء الاستعمار"، إضافةً إلى أنها كانت المجال الملائم أيضًا لـ "ميلاد البروليتاريا الحضرية بالمغرب" التي سيكرّس لها روبار مونتاني Robert Montagne (1893 - 1954) جانبًا مهمًّا من أبحاثه، وكان قد خصّص لها قبل ذلك تحقيقًا جماعيًّا، في الفترة 1948 – 1950، ظهر عامَ 1952. وضمن هذا السياق المعرفي والتاريخي، يَرِدُ التحقيق الذي هو موضوع المراجعة.

وتعرض المراجعة، علاوةً على مدينة الدار البيضاء وسياق التحقيق، محتويات غزيرةً في ما يتعلّق بمعطياته، وأرقامه، ورسومه. وتحرص هذه المراجعة على استخلاص مفهوم "البغاء" الناظم للتحقيق في إطار من طبيعة الطرح الإثنوغرافي والسوسيولوجي الماسك بالتحقيق، وتثير موضوع "العلم الكولونيالي"، في تداخله مع "المنظور الاستشراقي"، لتخلص إلى "البعد الإنساني" الكامن في تفاعل المحققين مع الموضوع، على النحو الذي يكشف عن موقف قوامه التضامن ومناهضة العبودية، على الرغم من "المسافة" التي كثيرًا ما تطرح في البحث الأنثروبولوجي. وفضلًا عن ذلك تعرّج المراجعة على "بوسبير الآن"، في دلالة على "الأماكن" التي تقيم في "الذاكرة"، وعلى ما يلازم ذلك من "جراح كولونيالية مفتوحة" تعيد شريط البؤس والاستغلال تحت وطأة "الرغبة البيضاء".

The author reviews Bousbir: Prostitution in Colonial Morocco: Ethnography of a Red-light District, a study conducted between 1949 and 1950 in Casablanca by two French medical doctors, Jean Mathieu and P.H. Maury. The review underscores the contemporaneity and authentic originality of a study that continues to rank as a landmark sociological investigation in the Maghreb decades after it was written. The context for the Bousbir study was the rapid social changes which colonialism introduced to Morocco. This book review presents the doctors' inquiry into the city and outlines the definition of prostitution that informs their ethnographic and sociological investigation. The reviewer detects an overlap of "colonial science" with Orientalist perspectives and a "humanist dimension" to the investigators' approach: in solidarity with their subjects, and against all forms of servitude – notwithstanding the distance which is often a question of debate in anthropology-related scholarship. Finally, a glimpse of contemporary Bousbir is offered: a place that acts as the living memory of colonialism, retelling the misery and exploitation prompted by the urges of "white desire".

* أستاذ جامعي وباحث أكاديمي في قضايا التراث والنقد الثقافي – المغرب.

المؤلف: جان ماتيو J. Mathieu وموري P. H. Maury.

الكتاب: بوسبير - البغاء في المغرب الكولونيالي: إثنوغرافيا حي محجوز.

العنوان الأصلي: *BOUSBIR La prostitution dans le Maroc colonial: Ethnographie d'un quartier réservé.*

مكان النشر: فرنسا.

الناشر: دار الآمان - الرباط.

سنة النشر: 2011.

عدد الصفحات: 316 صفحة.

كتاب **بوسبير - البغاء في المغرب الكولونيالي**، وبعنوانه الفرعي **إثنوغرافيا حي محجوز**، هو في الأصل، "تحقيق" أو "تقرير" كما يستقر البعض على ذلك، أنجزه في ما بين سنتي 1949 و1950 الطبيبان الفرنسيان جان ماتيو J. Mathieu وموري P. H. Maury؛ الأول معروف بأبحاث كثيرة، في حين أننا لا نظفر بمعلومات عن الآخر في بيبليوغرافيا السوسيولوجيا الكولونيالية بالمغرب. وكان التحقيق قد ظهر سنة 1951 تحت عنوان مغاير[1]، ولفائدة إدارة الصحة العمومية الفرنسية في فترة الاستعمار.

قبل أن نشرع في وضع العمل في سياقه المعرفي والتاريخي، عارضين مضامينه ومستخلصين منهجيته وقيمته العلمية المتجددة، نؤكد أن التقرير ارتقى إلى مرجع أساس لفهم دينامية المجتمع المغربي الاجتماعية، وذلك من خلال لغم البغاء، وفي إطار مدينة الدار البيضاء في وضعيتها الكولونيالية وقتذاك.

سياق الدار البيضاء

لم يكن غريبًا أن يتـمّ الاستقرار على الدار البيضاء، لأنها كانت المدينة الأكثر تعبيرًا للتحولات المجتمعية السريعة التي طبعت كبرى حواضر المغرب تحت تأثير الاستعمار، ولأنها كانت أيضًا المختبر الأنسب للبرهنة على "دهاء الاستعمار". وكما ورد في مستهل الكتاب، ارتفع عدد السكان في الدار البيضاء من حوالى 20.000 نسمة في عام 1900 إلى 700.000 نسمة في عام 1951، وهو ما كان له تأثيراته الكبيرة في مستوى التشكيلات المجتمعية الوليدة وغير المتجانسة، نتيجة ذوبان الخصائص القبلية المميزة للمغرب ككل. وقد كان للهجرة القروية إلى المدينة بحثًا عن العمل وفرارًا من استبداد القواد والباشوات[2]، ولاسيما بعد سنة 1937، تأثيرها الجارف والكاسح، الذي كان من نتائجه قيام أحياء الصفيح وما صاحبها من فقر وبؤس وعطالة... إلخ.، ومن ثم "ميلاد البروليتاريا الحضرية بالمغرب"[3]. وكان الماريشال ليوطي Louis Hubert Gonzalve Lyautey قد أعفى روبير مونتاني Robert Montagne (الضابط الشاب، وقتذاك) من مهماته العسكرية، بعد أن لفت انتباهه في سنة 1921 ما كان مونتاني يتميّز به من موهبة

---

1 ظهر التحقيق أوّل مرة تحت العنوان التالي:
La prostitution marocaine surveillée de Casablanca: Le quartier réservé (Archives de la direction de la santé publique, inédit),
قام الإثنوغرافي المغربي عبد المجيد عريف بإعادة نشر التحقيق، وخصّـه بمقدمة/ دراسة مستفيضة. وقد ظهر التحقيق في كتاب تحت عنوان مغاير، هو التالي:
Jean Mathieu & P.-H. Maury, *Bousbir: La prostitution dans le Maroc colonial: Ethnographie d'un quartier réservé*, éd. et présenté par Abdelmajid Arrif, Entre rives (Paris: Paris-Méditerranée, 2003).
وسنعتمد، في مراجعتنا للكتاب الطبعة الصادرة عن دار الآمان المغربية (2011). وتلافيًا لإثقال المراجعة بالإحالات، فإننا سنحيل داخل المتن إلى الصفحات المتعلقة بالكتاب.

2 تميّز "القواد" بنفوذ كبير في المغرب، بل بـ "سلطة فوق السلطات"؛ وكان الاستعمار قد اعتمد الكثير من هؤلاء "القواد" في "اختراقه السلمي" للمغرب. وهم استحوذوا على آلاف الهكتارات من الأراضي الرعوية والمروية، كما أن بعضهم استثمر في "البغاء"، كما في حال الكلاوي الذي اشتهر ببسط نفوذه على مراكش، وهذا ما اصطلح عليه المؤرخ المغربي عبد الله العروي بـ "ظاهرة القياد الكبار": عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)، ص 566.

3 كرّس روبير مونتاني (1893-1954) للبروليتاريا الحضرية في المغرب جانبًا مهمًّا من أبحاثه، وخصص لها بين سنتي 1948 و1950 تحقيقًا جماعيًا ظهر في سنة 1952. وكان الماريشال ليوطي قد أعفى روبير من مهماته.
Robert Montagne, *Naissance du prolétariat marocain: Enquête collective exécutée de 1948 à 195* (Paris: Editions Peyronnet, 1952).

ومعرفة جديرة بتجنيد البحث الاجتماعي في خدمة السلطة الاستعمارية. وكانت الأنثروبولوجيا الميدانية في فرنسا قد انطلقت، من قبل، وبمبادرة من بعض الحكام الذين رغبوا في معرفة "الشعوب" الخاضعة لسيطرتهم معرفة صحيحة[4].

لم يكن ما لفت انتباه مونتاني توزع الدار البيضاء بين "نارين": "نار التقليدانية المغربية" و"نار الحداثة الوليدة"، حيث السيارات الأميركية في مقابل العربات المتهالكة، وحيث لباس المعمرين العصري في مقابل جلابيب القرويين، بل إن ما لفته هو "ميلاد البروليتاريا" ذاتها ضمن هذه "الجدلية الخليطة"، ولا سيما في مدينة من "المدن التقليدية Impériales "[5]التي لم تكن الدار البيضاء تمانع في الانتساب إليها، وعلى النحو الذي صعّد أشكالًا من "الباطولوجيا الاجتماعية"، وفي مقدّمها البغاء وما لازمه من جرائم وأمراض وعمران شائه، وهذا ما جعل من الوقاية الصحية والتعمير والدعارة ثالوثًا في واقع الدار البيضاء إبان المرحلة الكولونيالية، ومنذ السنوات الأولى للحماية، كما تتصور الباحثة الفرنسية كريستيل تارود Christelle Taraud [6].

تشكلت في ذهنية الإدارة الكولونيالية قناعة مفادها أن حداثة الدار البيضاء ينبغي ألا تستقر في إستراتيجيا سياسية واقتصادية ومعمارية هجومية فحسب، بل أيضًا في انهماك مؤكد بمراقبة الأخلاق العامة، ومن هنا ظاهرة البغاء التي ينبغي مراقبتها وتنظيمها وضبطها[7].

احتل موضوع البغاء حيّزًا صغيرًا في التحقيق الذي أشرف عليه مونتاني ، مقارنة بموضوعات أخرى كانت تعكس مجموع Totalité المغرب، وقتذاك، مثل التعمير والهجرة القروية واستقرار اليد العاملة وانتشار البروليتاريا والتصنيع... (عريف، ص 16)، وهذا ما جعل مونتاني يستعين بدارسين وإداريين ومراقبين مدنيين وأطباء...[8] ، من أجل إنجاز تقارير ومونوغرافيات بخصوص المغرب، وفي هذا الصدد كان الانفتاح على الدكتور ماتيو إلى جانب أسماء أخرى.

جاء التحقيق في سياق المرحلة الكولونيالية، لكن في إطار من "تحوّل" في العلوم الاجتماعية ككل، ومن نقل الاهتمام بالقرية إلى المدينة[9]. على أن الاهتمام، هنا، لن ينصب على "الإسلام" أو "التنظيم السياسي"[10]، وإنما على "أزمة البروليتاريا الحضرية الجديدة"، في دلالة على الالتصاق بمناط التحول المجتمعي.

---

4 جيرار لكلرك، **الأنثروبولوجيا والاستعمار**، جورج كتورة (مترجم)، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990)، ص 45.

5 مفهوم "المدن التقليدية" مفهوم خلافي. وعلى مستوى المغرب يمكن الرجوع إلى كتاب:
Mohamed Métalsi, Cécile Tréal et Jean-Michel Ruiz, *Les villes impériales au maroc* (Paris: Terrail, 1999).
هذا وإن كان الكتاب لا يُدرج الدار البيضاء ضمن هذه المدن؛ إذ هو يستقر على فاس ومكناس ومراكش والرباط باعتبارها مدنًا "تقليدية*Impériales*"، واعتمادًا على ما يميّز كل مدينة على حدة. فمن الجلي أن التسمية سادت خلال حقبة الحماية وفي إطار من البحث الفرنسي، وفي مقابل "الحواضر السلطانية الكبرى". انظر: عبد الأحد السبتي، **التاريخ والذاكرة: أوراش في تاريخ المغرب** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 45.

6 Christelle Taraud, La prostitution coloniale*: Algérie, Maroc, Tunisie (1830-1962)* (Paris: Payot, 2003), p. 105.

7 Ibid,. p. 101-102

8 انظر:
Regards sur le Maroc: Actualité de Robert Montagne (Paris : CHEAM [Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes]; diffusion la documentation française, 1986).

وانظر أيضًا:

François Pouillon & Daniel Rivet, *Dir Sociologie musulmane de Robert Montagne* (Paris: Maisonneuve Et Larose,2000).

9 انظر:
Hassan Rachik, *Le proche et le lointain: Un siècle d'anthropologie au Maroc*, Série savoirs et savants (Marseille: Edition Parenthèses; Aix-en-Provence: MMSH, impr. 2012).
انظر أيضًا: يحيى بن الوليد، "قراءة مقرّبة ونبيهة: مراجعة لكتاب القريب والبعيد - مائة عام من الأنثروبولوجيا بالمغرب (بالفرنسية) لحسن رشيق" مجلة **عمران للعلوم الاجتماعية**، العدد 8 (2014). ص 159 ــ 166.

10 ستتأكد هذه الموضوعات مع منعطف الأنثروبولوجيا البريطانية والأميركية بالمغرب، وبزخمها النظري أيضًا. وقد شهدت الأبحاث الأنثروبولوجية الأنغلوسكسونية والأميركية أوجَها في المغرب بدءًا من ستينيات القرن المنصرم، وهي الفترة التي سيبدو فيها الفضاء المغربي شيئًا مألوفًا، وبعيدًا جدًّا أيضًا بالنسبة إلى الفرنسيين، كما يقول فرانسوا بويون François Pouillon.
François Pouillon, "La société segmentaire et ses ennemis: Notes sur un moment des sciences sociales au Maghreb", *Prologues* , no. 32 (Hiver 2005), p. 15.

كان من المفهوم ألا تسلم المرأة من هذا التحوّل، وتحديدًا من ناحية التأثر بميلاد البروليتاريا، ومن ناحية "الثابت" الذي كان يتحكم في المرأة أيضًا. هكذا تعرَّض مفهوم الأسرة، من حيث هو مفهوم عضوي، ومفهوم الضبط الاجتماعي ككل لـ"خلخلة"، ولا سيما من ناحية الخضوع التقليدي لسلطة الأب أو الزوج. وفي هذا السياق، وتحت تأثير عوامل الفقر والبؤس والبطالة أيضًا، أُتيح للمرأة هامش للخروج من البيت، مع ما لازم ذلك كله من عواقب "الاستعمار المضاعف": الاستعمار السياسي والاستعمار الذكوري، ومن ثم منشأ تعاطي الدعارة، وبشكل مغاير لما ساد سابقًا، بالنظر إلى أن الدعارة كانت موجودة قبل دخول الاستعمار كي لا نرد كل شيء إلى هذا الأخير كما في المنظور الوطني المتصلِّب.

بلغ عدد النساء البغايا حتى سنة ظهور التقرير (1951) رقمًا هائلًا: 30.000 امرأة. وما كان لهذا الرقم أن يتغوّل، وفي الدار البيضاء تعيينًا، لولا الشروط الاقتصادية والاجتماعية المساعدة على تطور الدعارة.

وبما أن تعاطي الدعارة السرية، أو "المنفلتة" إذا جاز القول، عمل لا يمكن الإحاطة به، صمّم صاحبا التحقيق على تناول تعاطي الدعارة التي كانت مقننة ومراقَبة في حي واحد فقط هو حي بوسبير11 Bousbir المنغلق، وذلك من خلال عيّنة ضمّت 640 امرأة.

سيــاق التحقيق/ الدراسة

أُعدَّ التقرير لفائدة إدارة الصحة العمومية، كما سبقت الإشارة، وكان ماتيو وموري يعملان في تلك الإدارة، مثلما كان لهما تكوين في المجال الطبي. ولا بد من أن نشير إلى أن الصحة كانت تشكّل، وقتذاك، هاجسًا حقيقيًا في وسط المرأة بصفة عامة وفي وسط المتعاطيات البغاء بصفة خاصة، علاوة على أن المغاربة، ككل، لم يكن لديهم في تلك الفترة وعي بالوقاية الصحية ولا بعدوى الأمراض التناسلية (ص 239). وكما ورد في الكتاب، سجِّل في البيضاء أن 47 امرأة من مجموع 100 امرأة كن مصابات بأمراض تناسلية (ص 105). وبالنظر إلى الرهان على "مشروع الدعارة" وإلى اندراجه في "المشروع الكولونيالي" ككل، ومن ناحية تلبية رغبات الجنود الغزاة، كان لا بد من تقنين البغاء[11] وفي المدار ذاته الذي كان يدرج البغاء ضمن السياسة الصحية للسلطات الفرنسية الاستعمارية. ولذلك كان تطبيب البغايا يجري مجانًا، بل كان هناك حرص على عدم تسريحهن إلا بعد المعالجة التامة (ص 190). وكان السبب الأساسي في ذلك الخوف من داء "الزهري" (السيفيليس) الذي كان منتشرًا بين الرجال على نطاق واسع[12].

شكّلت الدعارة تحديًا للصحة العمومية؛ ذلك أن 2.13 في المئة من النساء كن مراقبات في الدار البيضاء بوليسيًا وطبيًا، وكان لشكل الحي المحجوز ولبيوت الدعارة المرخَّصة دور على مستوى إنقاذ بعض الأرواح، غير أنها لم تخفض أخطار العدوى (ص 241). ولذلك، وكما في ورد خلاصة الكتاب، فإن ما يستحق مرسومًا ليس الدعارة في حد ذاتها، بل فعل تعاطيها، وعلى النحو الذي يضمن الاستفادة من خدمات الصحة العمومية (ص 241).

محتويات الكتاب

كانت "الخلفية الطبية" في أساس الإقدام على إنجاز التحقيق، وإن كانت الخلفية تلك مندرجة في "الطرح الإثنوغرافي". وقبل أن نعرض لمنهجية الطرح الإثنوغرافي، لا بد من تأكيد أن الكتاب ثري بالمعلومات والأفكار وشذرات من الفلسفة، وهو ما يجعل تلخيصه عملًا صعبًا، ولا سيما في ظل الإحصاءات المحكمة والصور الفوتوغرافية والوثائق الإدارية التي تشد من أزر التحقيق في الكتاب.

---

11 سمّي الحي بوسبير نسبة إلى بروسبير فيريي Prosper Ferrieu الذي كانت الأراضي التي سيقام فيها بوسبير في حوزته منذ سنة 1908. وبروسبير هذا كان "المهندس اليهودي الذي امتلأت صناديقه بالذهب" كما في "المخيال الاجتماعي البيضاوي" لتلك الفترة. كما أنه كان قد تقلد مناصب عدة، آخرها منصب مستشار التجارة الخارجية لفرنسا. وفي سنة 1914 قررت السلطات المحلية، ولأسباب صحية وأخرى تتعلق بالمراقبة السياسية أيضًا، تجميع البغايا في أحياء سهلة المراقبة. ومن ثم حصل الاستحواذ على أراضيه وحمل الحيّ اسمه: "بوسبير". وقد جرى ذلك بعد تعديل الاسم من Prosper إلى Prosber ثم Bousbir، وهذا في الوقت الذي عارض فيه بروسبير المشروع. وكان المستشرق الفرنسي جاك بيرك Jacques Berque يعدّ الحيّ "نجاحًا معماريًا" و"أوحد مشروع سكني أهلي"... وحدث ذلك "كسخرية منه [أي جاك بيرك Jacques Berque] تجاه تخلّف سلطات الحماية عن توفير سكن لائق للمجتثين"، كما يعلِّق عادل المستاني في الدراسة التي خصّصها لـ "مساهمة جاك بيرك Jacques Berque " في: عادل المستاني، **سوسيولوجية الدولة بالمغرب: إسهام جاك بيرك**، سلسلة المعرفة الاجتماعية (الرباط: [د. ن.]، 2010)، ص 85.

[12] ChristelleTaraud, La *prostitution coloniale: Algérie, Maroc, Tunisie (1830-1962)*, p. 16.

12 انظر: بوجمعة رويان، **الطب الكولونيالي الفرنسي بالمغرب 1912 ـ 1945** (الرباط: مطبعة الرباط نت، 2013).

حرص التحقيق، بما له من قيمة تحليلية، على عدم الانغلاق في رصد البغاء في حد ذاته وحصره في أبعاده المهنية والمؤسساتية والاجتماعية فقط. لذلك وجدناه، وإن بإيجاز، يعرض للتحول الذي كان في أساس الانتهاء إلى البغاء داخل الحي المحجوز ليختم بطبيعة نظرة المجتمع إلى البغايا. وليس في وسع المنظور الطبي، على أهميته البالغة، أن يخوض في عمل من هذا النوع بمفرده، ولا بد من الانتظام، من ناحية موازية، في العلوم الاجتماعية، وضمنها الأنثروبولوجيا في تداخلها مع الإثنوغرافيا.

إنّ التحقيق يعرض، بإيجاز وتدقيق، لموقع الحي المحجوز (في "درب السلطان"، وبعيدًا عن الأنظار، مع وجود خط يربطه بوسط المدينة)، ومساحته (24 ألف م2) ودكاكينه، ولحياة البغايا قبل هجرتهن الحي المحجوز، ولانتمائهن الجغرافي وأعمارهن وزواجهن السابق وأسباب طلاقهن... وصولًا إلى بيوتهن في الحي (150 سكنًا)، مع وصف لأثاث تلك البيوت المتواضع والبسيط، ولمراحيضها، ومن ثم مواد التغذية وأنواعها، والطابا والكيف والكحول التي يسمّي أنواعًا منها ويذكر كميات استهلاكها. كما أن التحقيق يصف لباس البغايا، ولا تفوته الإشارة إلى ارتداء مسلمات ويهوديات سراويل رجال، ويصف زينتهن التي كان منها الوشم باعتباره "لغة جسد" تندرج ضمن ما يصطلح عليه في اللسانيات الإثنية بـ"المتن الإثني" Corpus Ethnique، إلى أن يصل إلى إحصاءات تتعلق بالجماع، وما كان يستتبع هذا الأخير من اغتسال بالماء البارد في الأغلب الأعم (90 في المئة)، وكيف أن الرجال، مسلمين ويهودًا، كانوا لا يغسلون أعضاءهم، على عكس الأوروبيين.

نهار الحي هادئ، عكس مسائه الصاخب الذي كان يأخذ فيه شكل انطلاقة موسم. أما خروج البغايا من الحي، فكان لا يُسمح به إلا بعد ترخيص من مفتش الشرطة، ومرتين في الأسبوع، ولمدة نصف يوم في الأغلب الأعم، وهو فرصة للحمام أو لزيارة سيدي بليوط (الوليّ الأشهر بالدار البيضاء)، وأحيانًا فرصة للظفر بإقامة سريعة في فنادق المدينة لمزاولة المهنة، أو فرصة للفرار من الحي. ومن الطبيعي أن يعرض التحقيق لخدمات المستوصف، مع التشديد على معدلات الأمراض التناسلية في الدعارة المراقبة، وكانت معدلات مرتفعة، لكنها كانت أقل كثيرًا مقارنة بالدعارة غير المنظّمة. وفي ما يخص نظرة المجتمع إلى البغايا، فإنهن كن محتقَرات ولكن غير منبوذات داخل المجتمع. ولا بد من الإشارة إلى أن المقيمات بالحي كن من مدن أخرى، إلى جانب الدار البيضاء، مثل آسفي والصويرة وأغادير، في دلالة على نوع من "التمثيلية" للمغرب ككل.

تضمّن التحقيق تفصيلات إثنوغرافية مثيرة، وخصوصًا في ما يتعلق بمعاقرة الكحول على نحو صادم، كما في حال فطومة التي شربت صندوقًا من الجعة في ساعة واحدة، إذ إنها تجرعت كل كأس منها دفعة واحدة. ويورد الكاتبان حكاية غريبة عن ثلاث نساء شربن ثلاثة صناديق من الجعة، أي 200 زجاجة، وثلاثة صناديق من "الويسكي"، أي 30 زجاجة. ولم يفُت التحقيق الإشارة إلى اليهودية سويسة التي كانت تفضل النبيذ الأبيض وتحتسي زجاجات بأكملها في اليوم الواحد. وقد كان معدل شرب الكحول عاليًا على الرغم من المراقبة، علاوة على الطابا الذي كان، إلى جانب الكحول، مصدر إذلال للنساء ومصدر عبوديتهن.

بالنظر إلى التركيبة المجتمعية في المغرب، وخصوصًا قبل نكسة 1967، كان من الطبيعي أن تحظى اليهوديات اللواتي كنّ يمارسن البغاء في الحي أو في خارجه بمكانة في التحقيق، وقد خصّص الكتاب لهن الفصل 17، علاوة على إشارات إليهن على مدار التحقيق بأكمله. فاليهود شاركوا المغاربة جميع الأحداث، مثلما ساهموا في أشكال من الإنتاج المادي والرمزي، وكتبوا بدورهم عن بلدهم المغرب. غير أن اليهوديات، ومن ناحية تعاطي البغاء، كن أقرب إلى الأوروبيات، وقد تميَّزن بمستوى من العيش أرفع من مستوى أخواتهن المغربيات. وكان المطبخ، بالنسبة إليهن، مقدسًا، ويشترط فيه اللحم والنبيذ. وكنّ يتميزن، بسبب علاقتهن بالجنود الأميركيين من المتردّدين على الحي، بتعاطي "الشوينكوم"[13]؛ عكس المغربيات من اللواتي لم تجذبهن هذه العادة. كما أنهن كنّ أكثر ذكاءً وجنسانية، ومتطورات ومتقدمات كثيرًا، مقارنة بالمسلمات، وكنّ يفضلن أبناء ديانتهم، إضافة إلى الإسرائيليين من المتأوربين Européanisés، في حين كانت البغايا المسلمات يرفضن التعامل مع اليهود.

من خارج الصورة النمطية القائلة: "مغاربة يهود أو يهود مغاربة"[14]، تعرضت يهوديات، بدورهن، للطلاق والاغتصاب، وانتهين إلى المواخير ودور الدعارة المرخص لها وغير المرخص لها. وحكاية آنا، وعلى نحو ما ورد في التحقيق، لافتة ودالة على "مرارة الواقع المغربي" وقتذاك. فقد ولدت هذه الأخيرة في موكادور (الصويرة)، لأب توفي وترك 11 طفلًا (8 ذكور و3 إناث)، وتعرضت لاغتصاب في إنزكان، وعاشت في ما بعد مع قوَّادة يهودية

13 العلك أو المِسكة بالعامية.

14 انظر:
Edmond Amran El Maleh, "Juifs marocains et Marocains juifs," *Les temps modernes*, no. 375 (1977).

في منزل مرخص له ومع ثلاث نساء إسرائيليات، وفي شروط صحية ورفاهية نسبية. واللافت أنها كانت تقرأ كثيرًا في أوقات الفراغ، وكانت تفضل الروايات البوليسية وروايات أميركية من تأليف روائيين سود.

وفي ما يخص البغايا، لا يخلو التحقيق من "خلفية ثقافية"؛ فالزبون الأوروبي محتقَر ومستغَّل، وهو من الجنود العابرين ومن جميع الجنسيات، ومن العمال الإيطاليين، والبرتغاليين، ومن إسبانيي المدينة، إضافة إلى بعض الفرنسيين البرجوازيين، ومن التجار أو الصناعيين؛ فهؤلاء كانوا معروفين جدًا في الحي، ويدفعون أكثر. وكانت بعض البغايا المسلمات أو اليهوديات لا يعملن عادة إلا مع الأوروبيين أو الإسرائيليين المتأوربين (15 في المئة من العينة). ثم إن البغايا في المغرب كن لا يمارسن الجنس خلال دورتهن الشهرية إلا في حالات استثنائية، خلافًا للأوروبيات، وهذا ما كان يعبّر عن معنى أنثروبولوجي في إطار "مفهوم الثقافة". كما يشير التحقيق إلى أن البغايا كنّ لا يلمسن أعضاء الرجال التناسلية للرجال، بل كنّ لا ينظرن إليها.

مفهوم الدعارة

استند المحققان في التعامل مع "البغاء" في المغرب الكولونيالي إلى مفهوم محكوم بتصور منهجي كان له تأثيره في مستوى توجيه التحقيق ككل، وفي مستوى بعض خلاصاته المضمرة. فهما لا يعالجان موضوع البغاء بمصطلحات أخلاقية أو بسيكولوجية، ولا يستندان إلى أي منظور قيمي. ثم إن التربية أثبتت فشلها في وقف زحف الدعارة وانتشارها، كما كانا يتصوّران؛ فالدعارة ليست "انحرافًا"، وقد عالجاها باعتبارها فعلًا اقتصاديًا مرتبطًا بحركة البروليتاريا المدنية؛ هي جزء من "البلترة" Prolétarisation بآلياتها الجارفة والساحقة والمفتتة. ولا ريب في أن من غير الممكن التغافل عن العوامل الأخرى، غير أن العامل الاقتصادي والاجتماعي يظلّ الأرجح والأهمّ بالنسبة إلى التحقيق؛ ألم يؤثَر عن الزعيم والعالِم المغربي علالالفاسي قوله الشهير: "الذي يريد القضاء على الدعارة فليعمل على تغيير النظام الاقتصادي القائم في البلاد"؟ وقوله: "إن المرأة التي لا تقدر على عول نفسها ولا تستطيع أن تقوم بعمل مشرف يؤول بها الحال إلى إلقاء نفسها في أحضان الرذيلة لتأكل الخبز ممزوجًا بالدموع"، و "إن للاقتصاد أثره الكبير في تكوين البغاء ونشره، ولو زال هذا العامل من الوجود لما بقي من البغاء إلا لون يسير من السهل علاجه بوسائل الخلق والتهذيب"[15].

الدعارة إذًا فعل اقتصادي يخضع لـ "لعبة العرض والطلب" المرتبطة بأي نشاط تجاري، إضافة إلى أنها تتموقع في حقل العلاقات الاجتماعية وديناميات التحولات الاجتماعية التي ميَّزت، في تلك الفترة، المجتمع المغربي. والدعارة، باعتبارها تجارة، محرَّرة من التابوهات الأخلاقية والاجتماعية التي تسقط في مقاربة تضليلية للمشكل، بل تسقط حتى في "لفة نفاق" كما يقول التحقيق، والأهم هو الأبعاد الاجتماعية والاحترافية والمؤسساتية في البغاء.

الطرح الإثنوغرافي والسوسيولوجي

سبق أن ذكرنا أن التحقيق أُنجز بخلفية طبية، وظلت هذه الخلفية واردة ما بقيت الدعارة تشكّل تحديًا حقيقيًا لإدارة الصحة العمومية، وللسياسة الصحية الكولونيالية بصفة خاصة، غير أن أهمية التحقيق/ الدراسة نابعة – كما سبق القول - من انتظامه في الطرح الإثنوغرافي، وتحديدًا ضمن البحث الأنثروبولوجي بشأن "ميلاد البروليتاريا المغربية" الذي كان يوجّهه روبير مونتاني في إطار العلوم الاجتماعية لتلك المرحلة، وكان أوسع وأشمل. وضمن هذا التحقيق كانت أزمة المدينة، وبالتحديد من حيث قدرتها على دمج البروليتاريا المدينية وتمكينها من شروط الحياة البسيطة والضرورية، من عمل وتعليم وصحة.

15 علال الفاسي، **النقد الذاتي**، لجنة نشر تراث زعيم التحرير علال الفاسي، ط 5 (الرباط: الرسالة، 1979)، ص 273.

نتيجة أزمة المدينة، لا يبدو غريبًا أن تحظى الدعارة بمكانة في التحقيق، خصوصًا أن الاستعمار كان قد حرص على السماح بممارستها بل عمل على ترسيمها منذ دخوله المغرب، مثلما جرى من قبل في الجزائر ثم في تونس. غير أن ما يسجَّل على تحقيق مونتاني ، وبسبب من شموليته أيضًا، معالجته موضوع الدعارة بطريقة اختزالية ومحتشمة، إضافة إلى أنه أدمجها ضمن فصل يعالج تفكك العائلة المغربية نتيجة العلاقة الجديدة مع المدينة، كما يسجّل عبد المجيد عريف (ص 21)، وعلى النحو الذي أفضى إلى ما ينعته بـ"الدراما العائلية" التي كانت - بدورها - ضمن الأسباب الوجيهة للدعارة.

جاء تحقيق جان ماتيو وموري P. Maury بشأن البغاء في المغرب الكولونيالي في سياق معرفي ينقل البحث الاجتماعي من الاهتمام بالقرية إلى زيادة العناية بالمدينة. واللافت أن معالجة موضوع البغاء، ومن خلال أبعاده الطبية والوقائية Prophylactique، شكّلت هامشًا ليس إلا؛ فالرهان كان تقديم عمل للسوسيولوجيا والإثنوغرافيا كما ورد في نص التقديم (ص 25) وليس الانحصار في المنظور الطبي. وكان إنجاز مونوغرافيا أحسن منهجية لدراسة البغاء، وقد اسعف حي بوسبير في تحقيق المبتغى.

فرض التحقيق على صاحبيه الرجوع إلى مستندات تحتل صميم المنهجية الإثنوغرافية، وذلك بالتركيز على تجمع مختزل ومتحقق في فضاء محدد بدوره في مكان وزمان، وعلى النحو الذي جعل منه "عالمًا" سعى المحققان إلى النفاذ إلى "مجموعه" من خلال التركيز على وقائعه الاجتماعية والاقتصادية والمؤسساتية (ص39)، وهو ما فرض عليهما استعمال منهج الملاحظة وتجميع المعطيات واعتماد الإحصاءات واستعمال محكيات اليومي... إلخ.

يرى عبد المجيد عريف أن التحقيق لا يخفي أسماء محددة أفاد منها التحقيق، أكان ذلك في مجال الإثنوغرافيا أم في مجال العلوم الاجتماعية بصفة عامة؛ فقد تأثر التحقيق بـ لوبلاي Le Play وتلامذته (ص 27)، كما تأثر، من ناحية شبكات التحقيق، بكلٍّ من رونيه هوفير René Hofferr (ص 28) وموريس. كما كان لمارسيل موس Marcel Mauss تأثيره هو الآخر من خلال "كرّاس الإثنوغرافيا" Le Manuel d'ethnographie (1947) الذي يشدّد فيه على الإثنولوجيا باعتبارها علم أدلة وإحصاءات. وفي الإجمال، أفاد التحقيق من التيارات السوسيولوجية لنهاية القرن 19 وبداية القرن 20، كما أفاد من سياق نقاش خمسينيات القرن المنصرم الذي طبع السوسيولوجيا الفرنسية.

وفي السياق نفسه، وهو سياق الطرح الإثنوغرافي بصفة عامة، تمّ التشديد على أن الأنثروبولوجيا هي الأكثر التصاقًا بالواقع، كما أن الإثنوغرافي يقاسم الناس - الذين يدرسهم - تفصيلات حياتهم اليومية[16]. وعلى هذا المستوى، يلخص عبد المجيد عريف، وبدقة، مواصفات البحث الميداني، في حال كتاب "بوسبير"، وفي مقدّمها اعتماد "الحوار" بدلًا من "الاستنطاق"، ولاسيما "الاستنطاق البوليسي" الذي يتم تحت الإكراه والعنف الفيزيقي. ومن المفهوم، في إطار من الحوار بمعناه الموسّع هذه المرة، إعطاء "فرصة الكلام" للمغاربة بعامة وللباغيات بصفة خاصة، وكل ذلك من أجل التوثيق (ص41) أو من أجل "محاولة تقديم البرهان"، كما قالت الباحثة الفرنسية كريستيل تارو ChristelleTaraud الآنفة الذكر.

لم يكن اعتماد طريقة من هذا النوع يخلو من صعاب. وعلى الرغم من الارتباك الذي أظهره المحققان تجاه المفردات العامية، فإنهما لم يترددًا في الأخذ بها واستخلاص ما هو أهم فيها، الأمر الذي مكّنـهما من استيعاب تعددية البغايا وتنوع معيشهن، ومن اختراق المكان والنفاذ إلى داخل المناطق الأكثر سرية وحميمية فيه، ومن تقديم معرفة عميقة، وأحيانًا حميمة، بحياة المقيمات في الحي. ولعل من ميزات هذا التحقيق أيضًا، بحسب عبد المجيد عريف، أنه حرك "تقنيات التحقيق المتغايرة"، والأهم من ذلك هو أنه تمكن من التخلص من "نتوءات"[17]التحقيق. كما كان للغة التحقيق المحكمة والشفَّافة دورها في هذا المكسب، على الرغم من تكسيرها بالأرقام والصور والمحكيات والوثائق.

16 عبد الله عبد الرحمن يتيم، "الأنثروبولوجيا إزاء مشكلات السلطة،" مجلة **العلوم الإنسانية** (محور دراسات في الأنثروبولوجيا) (جامعة البحرين)، العدد 6 (صيف 2003)، ص 144.

17 نستعمل مفردة "نتوءات التحقيق المونوغرافي"، هنا، كمقابل لعبارة عبد المجيد عريف هاته: "Les écueils de l'enquête monographique" .
Mathieu & Maury, *Bousbir: La prostitution dans le Maroc colonial: Ethnographie d'un quartier réservé*, p. 31.

العلم الكولونيالي

إنّ ما سلف من إلحاح على انتظام التحقيق في "المنهج الإثنوغرافي" لا يحول دون تأكيد انتظام التحقيق ذاته، في سياق معرفي أوسع هو سياق "السوسيولوجيا الكولونيالية" وسياق النقاش السائد في العلوم الاجتماعية على مدار الفترة الممتدة من سنة 1930 إلى سنة 1950 (ص15). وكان هذا السياق قد انطبع، وبقوة، بالألغام والزوابع الاجتماعية التي كانت تزعج السلطات الاستعمارية وتضع أطروحة "المهمة التحضيرية" على المحك؛ ومن تلك الألغام التعمير والصحة والتعليم، وهذا ما كان يحتـم استثمار نتائج العلوم الاجتماعية والسوسيولوجيا والإثنوغرافيا والأنثروبولوجيا والجغرافيا والإحصاءات... في تدبير السلطات الاستعمارية "شؤون الأهالي" (ص17). ولذلك، يبدو جليًا أن تكون العلوم الاجتماعية التطبيقية المنشغلة بالحقل المديني، وعلى الرغم من طابعها التحليلي، أكثر براغماتية انشغالًا بالإجابة عن الأسئلة العملية (عريف، ص18)؛ فوظائفها لا تنحصر في تفسير الوقائع الاجتماعية، وإنما تتعدى ذلك إلى وصل التفسير بالتخطيط للتحوّل المجتمعي المستقبلي (ص 18-16). إنه خيار "الأفكار" بدلًا من خيار "اليد الثقيلة" التي نهجها الغرب، في أغلب الأحيان، في معرض التعامل مع أبناء المستعمرات.

إن "الفهم" شرط لازم في العلوم الاجتماعية، على أن يكون له دور في التغيير لكي لا نسقط في مقولة "التغيير" بمفردها، وعلى نحو ما كانت متداولة في "الطرح الماركسي" في سنوات سابقة، وحتى في بلدان مغاربية مثل الجزائر[18]. وعلى مستوى آخر، وفي الوقت الذي كانت فيه العلوم الاجتماعية تأخذ صفة "الفرع المعرفي" في أوروبا، فإذا بها، تقوم في البلدان التي هي في وضعية كولونيالية، أو في حال الغيرية Altérité، بتخطّي التفسير نحو خدمة "المشروع الكولونيالي"، وهو ما يعني أنها "أداة للحكم".

في هذا الإطار، تُطرح مسألة السوسيولوجيا الكولونيالية أو العلم الكولونيالي، مثلما تُطرح مسألة "تحرير هذه العلوم" Décolonisation، سواء من منظور وطني أو من منظور "نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي". وكانت النظرية الأخيرة قد أخذت تفصح عن ذاتها منذ أواخر السبعينيات من القرن الماضي، وبالتحديد مع كتاب إدوارد سعيد **الاستشراق** (1978)، وهي لا تزال حتى الآن تفرض سلطتها المعرفية، ولاسيما من ناحية الوصل بين الإمبريالية والثقافة، ومن ناحية دور العلوم الاجتماعية في "مباركة الاستعمار"[19]. وقد نادى بعض السوسيولوجيين المغاربة في سنوات الاستقلال الأولى بأن تكون السوسيولوجيا وطنية، وهو ما يبدو، في نظر عبد المجيد عريف، عبثًا، لأنه لا يمكن "تأميم" فرع معرفي علمي (ص 22).

في المنظور الاستشراقي

من المؤكّد أن الطب كان أداة للاستعمار، وهذا ما يقر به مؤرخون فرنسيون متخصصون بالمرحلة الكولونيالية في المغرب، بل مشهود لهم بـ"النزاهة العلمية". وكان للماريشال ليوطي (أوّل مقيم عام بالمغرب) دور بارز في هذا الصدد. كما ربط دانييل ريفي D. Rivet بين التعليم والطب من جهة وأدوات السلطة والسيطرة من جهة ثانية. ولذلك، لم يكن الهدف من التعليم والطب التخلّص من الأمراض والظلامية، وإنما الانتظام ضمن إستراتيجيا مصمَّمة على المراقبة الاجتماعية، وحفظ النظام القائم، وتكييف الجماهير العوام. بكلام موجز: كان الهدف مراقبة الجسد الاجتماعي، والتحكم فيه، من خلال العلاج والبيداغوجيا[20].

في هذا السياق، لا بد من الإشارة إلى حرص السلطات الاستعمارية على إنشاء مكاتب الصحة في كبريات المدن المغربية. وكان من صلاحيات هذه المكاتب مراقبة البغايا أو "العواهر"، كما يسميهن الباحث بوجمعة رويان في بحثه التاريخي المتميز "الطب الكولونيالي بالمغرب 1912 ـ 1945".

---

18 انظر:
Djamel Guerid, "D'une Articulation a une autre: Les trois périodes d'une sociologie en Algérie," In: R. Bourqia & N. Hopkins, eds., *Le Maghreb: approches des mécanismes d'articulation* (Rabat: Al Kalam, 1991), pp. 19 – 30.

19 انظر الفصل الأول: "نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي: الأسس النظرية والمستندات التصورية"، في: يحيى بن الوليد، **الوعي المحلق: إدوارد سعيد وحال العرب** (القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2010)، ص 26 ـ 122.

20 Daniel Rivet, *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc: 1912-1925* (Paris: L'harmattan, 1988), p. 252.

غير أن الدافع إلى ذلك، كما يضيف رويان، هو تكاثر الأمراض الجنسية بين جنود الاحتلال، ومعظمهم عزّاب، نتيجة عدم إجبار البغايا على الفحص الطبي. ومن هذه الناحية تم تسجيل عشرة آلاف رجل من أسطول المتوسط نزلوا مدة أسبوعين في حي بوسبير، سنة 1930، من دون أن تظهر بينهم أي حالة من حالات الزهري[21].

لذلك لا يبدو غريبًا تورّط المؤسسة الطبية في تسيير بوسبير مؤسساتيًا، ومن خلال رقابة طبية "مذلة". وكان للشرطة الدور الممهد، حيث إنها أجبرت عددًا كبيرًا من الفتيات على الإقامة ببوسبير، بالإضافة إلى أنها كانت تحرس مدخل الحي. وكان الأطباء، بدورهم، من وجوه السلطة/ المراقبة: ألم يقُل الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو Michel Foucault ، في كتابه **مولد العيادة Naissance de la clinique**، "لا يوجد دواء للأوبئة إلا إذا عززته الشرطة"[22]؟ علمًا أن فوكو كان هنا يتحدث في إطار "المركزية الأوروبية".

لكن، هل كان التحقيق، الذي نحن بصدد تحليله، واقعًا في "المربع" ذاته أم خارجه أم في منزلة بين المنزلتين؟ إن أوّل ما يشد الانتباه في التحقيق هو أن صاحبيه كانا على وعي تام بـ"المنظور الاستشراقي الجارف" الذي يلوي بصاحبه قبل أن يلوي بخطابه، خصوصًا أمام موضوع في حجم موضوع البغاء الذي يغري بالارتماء في حضن الاستشراق. ومن قبيل الاستطراد وتأكيد منظور الاستشراق، كان بوسبير – كما يقول المحققان، مليئًا بالشعر والأصالة والاستشراق، على الرغم من أنه كان محتقرًا وخطِرًا على الصحة العمومية، ولذلك ينبغي معرفته عن قرب (ص 113)، والفكرة هذه تتردد في أكثر من موضع من الكتاب.

وفي السياق نفسه، حرصت السلطات الاستعمارية على تعميق المنظور الاستشراقي بصورة تجعل بوسبير مجلى لـ"الهوة الاستشراقية التي تبارك الاستعمار"[23]، كما نعتها إدوارد سعيد؛ فـ"المرشد السياحي" للدار البيضاء كان يدعو السياح وهواة دراسات الأعراف إلى الظفر بمعرفة مدينة بوسبير المغلقة (ص 9). كما كان يجري تزويد الجنود النازلين في المغرب، بصور فوتوغرافية وبطاقات بريدية تحدّد أماكن الأحياء المحجوزة في تصاميم مدن مغربية، بل كان يجري بطريقة صريحة وداعمة في أحيان تقديم طبوغرافيا الغرائبية، وضمنها الدعارة وأماكنها التي تمثـل أكثر من فرصة للاختيار (ص9).

على أن المسألة لم تتوقف عند حد الجنود الذين كانوا ينزلون في الدار البيضاء أو يعبرونها، بل خاض في الموضوع رسامون يبحثون عن "ألوان الشرق"، وشعراء ملاعين يحلمون بلذات الشرق، وصحافيون عطشون لنوادر الشرق، ورحالة تستهويهم توابله الإثنوغرافية... إلخ. وكانت الخلاصة أن تم تجاوز "الجغرافيا التخييلية" نحو الارتقاء بالمكان إلى "الأسطورة". وكما قيل، هناك مدن وأمكنة "مزدوجة": توجد في الواقع مثلما توجد في الأسطورة[24]؛ وهو قول متداول في "نصوص الاستشراق" وفي "الكتابات الكولونيالية" بصفة عامة. ثم إن أشكال الديكور والبخور الغرائبية والحناء والمقاهي والموسيقى العربية... كانت، بدورها، تحفِّز على التعامل مع الشرق باعتباره "حلمًا". وبوسبير، منذ ميلاده، صار "مرجعًا"، ومن ثمّ الروبورتاجات الغرائبية والاستعارات التعويضية والصور النمطية التي كانت تجعل من الحي "حاجة" أكثر مما تجعل منه "واقعًا".

في حال بوسبير، وعلى الرغم من صغر حجمه العمراني، تتأكد مقولة "الغرب الذي يتقدم نحو الشرق وليس الشرق الذي يتقدم نحو الغرب". والتقدم، هنا، بدافع من تحويل الشرق إلى "موقع جنسي" كما قال إرفن جميل شك Irvin C. Schick في كتابه الشيق **الاستشراق جنسيًّا**. وقد كان للجنس Sexualité دور مركزي في تشكيل وجهات نظر الغرب بشأن الشعوب والأمكنة الأخرى، وكل ذلك في إطار مما يُعرف بـ"إنتاج الشرق"، وقد أدى الفتح الجنسي والفتح الاستعماري أدوارًا عدة في وقت واحد[25].

---

21 رويان، **الطب الكولونيالي الفرنسي بالمغرب 1912-1945**، ص279، 368.

22 ديبيش شاكرابرتي، **مواطن الحداثة-مقالات في صحوة دراسات التابع**، مجيب الرحمان (مترجم)، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، 2011)، ص 171.

23 إدوارد سعيد، **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**، محمد عناني(مترجم)، (القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2006)، ص 31.

24 حاولنا معالجة جانب من المشكل في كتابنا: يحيى بن الوليد، **تدمير النسق الكولونيالي: محمد شكري والكتاب الأجانب** (الرباط: منشورات وزارة الثقافة المغربية، 2010). وإن من خلال "كتابات" الكاتب المغربي العالمي محمد شكري عن الكتّاب الأجانب من الذين أقاموا بمدينة طنجة المغربية.

25 إرفن جميل شك، **الاستشراق جنسيًا**، عدنان حسن(مترجم ومحقق)، (دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، [د.ت.])، ص 294، ص 45، ص 38، ص 36؛ وانظر أيضًا: رنا قباني، **أساطير أوروبا عن الشرق: لفق تسد**، صباح قباني(مترجم)، (دمشق: دار طلاس، 1988).

إنّ أنثروبولوجيا روبير مونتاني هي "أنثروبولوجيا استشراقية"، و"الاستشراق" هنا هو بالمعنى الذي قدمه إدوارد سعيد[26]، غير أن التحقيق انتهج مسلكًا مغايرًا. وكما سجّل مراجعوه ومحاوروه، لا مجال للاستشراق في الكتاب، سواء على مستوى التضمن أو على مستوى اللزوم. هذا إضافة إلى أن التحقيق ليس من صنف الوثائق التي تغذي الغرائبية الكولونيالية والاستشراق الجنسي وتؤججهما، ولا سيما من خلال البغاء. فصاحباه ليسا، وفق مراجعة مقتضبة ومكثفة لكورين فيرنيرCorinne Cauvin Verner، مبعوثين أو محسنين، بل محققان اعتمدا، على طريقة الإثنوغرافيين، الاستمارات والحوارات والإحصاءات والروبرتاج الفوتوغرافي وشهادات للباغيات، ظلت على حالها ودونما أدنى تصرف من جانب موقع "التخييل" بلغة "نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي" أو من جانب موقع التصرف كما تقتضي أشكال المراقبة. التقرير هو مثال دال على العلم الكولونيالي غير المؤدلج Désidéologisée، ودونما سقوط في "الغرائبية الكولونيالية".

وقد ربط المحققان البغاء بميلاد البروليتاريا التي كانت، وحتى بداية فرض الحماية على المغرب (1912)، الأساس في محو "المدينة الغرائبية" المثيرة للإعجاب؛ تلك المدينة التي كان يتلهف إليها العطِشون لـ"الشرق المتخيل" Imaginaire. ومع ميلاد هذه البروليتاريا، ما عاد ثمة من مجال للحديث عن "مجتمع الأهالي" أو "المغرب المجهول" أو "المغرب العجيب"... وغير ذلك من عناوين الرّحالة والإثنوغرافيين، ولا سيما من الممهِّدين للاستعمار. لقد شكّل التحقيق منعطفًا في طريقة مقاربة "مجتمع الأهالي". وكما يضيف عبد المجيد عريف، توقفت التحقيقات السوسيولوجية ابتداء من الأربعينيات عن التكلم على الأهالي، وراحت تتحدث عن "المغرب الحديث" و"النيوبروليتاري" و"الحضري الجديد". تأكيدًا لذلك، يشير التحقيق إلى أن 60 في المئة من المقيمات في بوسبير هن من أحياء الصفيح بالدار البيضاء (بنمسيك والكريان سنطرال)، وكانت عائلاتهن قد أتت من نواحي الدار البيضاء في إطار الهجرة القروية. وخدوج، التي شملها التحقيق، مثال دال على المقيمات ممن كان يتردد عليهن أفراد من العائلة كل نصف شهر من أجل تسلم "الحصة" من المال الذي كانت تحصل عليه عن طريق عرض جسدها. وفي هذا السياق تيسر لنا فهْم السبب الذي كان يجعل الأسر تبعث بناتها إلى الحي من أجل ممارسة البغاء[27]، وهذا ما يشير إليه عريف أيضًا.

وحتى على مستوى الصور الفوتوغرافية، وبدورها المعهود على صعيد تعميق الاستشراق الفني، لا مجال لـ"العري"، أو ما يُنعت بـ"العري الكولونيالي"، الذي نألفه في كتابات ولوحات وتحقيقات، وفي نصوص "المغرب الغرائبي" بصفة عامة. بيد أن التحقيق لا يستجيب لما يُصطلح عليه بـ"الإيكونوغرافيا الكولونيالية" Iconographie Coloniale التي تقوم على العري والفانتازم. وما يلفت النظر هو حرص المحققين على "التوثيق" عبر صور تبدو فيها البغايا نساء عاديات بل غير مختلفات عن بنات جنسهن من المغربيات؛ فلباسهن لا يدل على تعاطيهن البغاء، بل كن يرتدين الحجاب في بعض الأحيان. والتوثيق الفوتوغرافي محكوم بالتصوّر العام الذي يلوي بالتحقيق، ولذلك كانت الصور تتوخى "المطابقة" و"الصدق"، شأن المعلومات والأفكار والوثائق، أي مجموع ما يشكل "نسق" الكتاب. هذا في الوقت الذي كانت فيه المقيمات، ومن ناحية الحضور في الصورة الفوتوغرافية، جاهزات للعراء، في إطار "الترويج الكولونيالي" للحي، وفي السياق الكولونيالي - ككل - الذي هو "سياق علاقات القوة". وقبل ذلك، كان منظر امرأة شبه عارية وتدخن سيجارة ينم عن سلوك عادي ومألوف في الفضاء المغاربي ككل[28].

ليس في الكتاب مجال للاستشراق والإيروتيكية والغرائبية، ولا لـ"الحريم الكولونيالي"؛ فبوسبير محاط من الخلف بأحياء الصفيح، حيث البؤس والفقر الذي يلوي بالمقيمات أيضًا، جنبًا إلى جنب الانغلاق والعبودية. لقد كان بوسبير، بحسب المحققين، وكما يستخلص عريف، يمثّلحدًّا بالنسبة إلى الغرائبية والغرائبية الكولونيالية على وجه التحديد. يستبعد المحققان الطرح الاستشراقي الذي جعل من الحي المحجوز "أسطورة" ونسخة من "ألف ليلة وليلة"... إلخ.؛ وممّا يقولانه في ختام الكتاب: "الحقيقة شيء آخر"، و"نحن ارتبطنا برؤية الدعارة في إطارها العادي، وحاولنا أن نصف، وبدقة، الطريقة التي تمارَس بها الدعارة، والمكانة التي تشغلها في المجتمع المغربي".

---

26 Abdellah Hammoudi, "Construction de l'ordre et usage de la science coloniale: Robert Montagne, penseur de la tribu et de la civilisation", InFrançois Pouillon & Daniel Rivet: *La sociologie musulmane de Robert Montagne* (Paris: Maisonneuve et Larose, 2000), p. 269.

27 Mathieu & Maury, *Bousbir: La prostitution dans le Maroc colonial: Ethnographie d'un quartier réservé*, http: chsim.ehess.fr/index.php.

28 انظر، على سبيل المثال:

Tahar Ben Jelloun & Alain D'Hooghe & Mohamed Sijelmassi, *Le désir du Maroc* (Paris: Marval, 1999).

إنّ التعامل مع الدعارة باعتبارها "مهنة"، وفي إطار عدم "التمركز الغربي"، وعلى الرغم من "الخلفية الأوروبية"، هو ما جعل المحققين يصلان بين الدعارة في المغرب والدعارة في الغرب، بهدف استخلاص عناصر التماثل وليس الاختلاف. الدعارة محكومة في كلتا الضفتين بثقافة متعينة، إلا أن الأمر، في حال التحقيق، لا يتعلق بمعارضة ثقافة بأخرى، بالنظر إلى أن الأهم هو الممارسات الاحترافية والتسيير المؤسساتي في الدعارة. والأمر يتعلق بمقارنة الوقائع وليس الثقافات، كما يستخلص عريف. وحتى على مستوى الحي، لم يكترث التحقيق بتفاعل الثقافات المرتبطة بإثنيات البغايا من مغربيات ويهوديات وعربيات وأمازيغيات.

ليس الكتاب هذا وثيقة لمرحلة الحماية الفرنسية، ولا هو من الكتب الداعية إلى الإعجاب الشرقي من خلال الدعارة؛ إنه، كما جاء في الخاتمة، يناهض بحيوية هذه الدعاية ذات الخاصية السيئة، والضارة والدنيئة أيضًا. وفي سياق الخلاصة ذاتها، هناك مبالغة في التشديد على القوادة، وبالصورة التي تجعل من الدار البيضاء بوينس إيريس ثانية. وكما يقول المحققان بإلحاح: "سعينا قبل كل شيء في هذه النقاط أن نكون موضوعيين ودقيقين" و"مخلصين لوصف بوسبير".

التضامن ومناهضة العبودية

إنّ أهمّ ما تشدّد عليه كريستيل تارود في العنف الجنسي الكولونيالي هو العنف ذاته، إلى جانب الجوع والبؤس، وكيف أن هذه الآفات تدخل في صلب حياة البغايا اليومية[29]، وهو ما يستلزم "مباركة" هذا العنف أو مناهضته بشراسة، أو على الأقل انتقاده بهدوء. وفي الحقيقة، ثمة في التحقيق ما يتجاوز الإخلاص لبوسبير نحو "التضامن المضمر"، ونحو مناهضة العبودية التي تبدو العلامة الكبرى، الحاضرة/ الغائبة، والدالة على الحي؛ فالبغايا كن خاضعات لمراقبة وحشية وظالمة قبل أن يكنّ جاهزات لتلبية رغبات الزبائن. والأمر يتعلق بـ"معمل للجنس" فيما المقيمات داخله مجرد "شي". و"التشييء" و"الإذلال" هما ما يمكن استخلاصهما من نص سيمون دوبوفوار Simone de Beauvoir في كتابها **الجنس الثاني**، الذي تصدّر التحقيق. لقد تعرضن لـ"ذبح جماعي"، مع أن سن بعضهن لم تكن تتجاوز الـ 12 سنة، علاوة على انقطاعهن عن وسطهن الأصلي وعن عائلاتهن وأزواجهن... فرارًا من نيران العنف وجروح الاغتصاب وهواجس الطلاق والملاحقة. غير أن ذلك كله لم يكن يضمن لهن عيشًا كريمًا؛ فالحي المحجوز "منفى"، أو "سجن بسماء مفتوحة" بالتعبير الفرنسي، وعلامة على العبودية. وثمة تيار كامل، وقوي كما يصفه عريف، يجعل من الدعارة عبودية أو امتدادًا لها؛ إنها الوجه الآخر لـ"الشر الراديكالي" أو "الجذري"، تبعا للمصطلح الجامع والمتداول للفيلسوفة حنا ارنت Hannah Arendt.

وعلى الرغم من "المسافة"، بمعناها الأنثروبولوجي المنهجي، التي ينتهجها التحقيق في التعامل الميداني أو الحقلي مع موضوعه، فإن التحقيق لا يخلو، في مضمره، من "نزعة إنسانية" كتلك التي اشترطها إدوارد سعيد في إطار نقده اللاذع للاستشراق، وعلى النحو الذي لا يستلزم القطيعة مع الغرب (طبعًا الغرب غير الإداري).

بوسبير الآن

في سنة 1953، أي بعد سنتين من التحقيق، أو قبل ثلاث سنوات من حصول المغرب على استقلاله، اتُّفق على إغلاق الأحياء المحجوزة بشكل نهائي، وكان حي بوسبير أوّلها. وكان للتحقيق، بنقده المبطن وبنزعته الإنسانية الخفية، تأثيره في اللجنة الاستشارية للصحة العمومية التي اتخذت القرار، كما كان للوطنيين تأثيرهم في هذا المستوى حين أخذوا يلحون بالتساؤل: كيف أغلقت فرنسا هذه الأوكار فيها بينما رعتها داخل المغرب؟

وبعد الاستعمار، لم يطرأ على معمار الحي الهندسي أي تغيير، ما عدا استبدال أسماء الأحياء التي كانت تشير إلى الأصول الجغرافية للباغيات (الفاسية، المكناسية، المراكشية، الرباطية، السلاوية، الدكالية، البيضاوية، العبدية، المزابية...) بأسماء أخرى، مع الإبقاء على الأسماء القديمة في

29 Taraud, *La prostitution coloniale: Algérie, Maroc, Tunisie (1830-1962)*, p. 16.



مقابل الجديدة على جدران مدخل الحي. والهدف من فعل الاستحضار هذا هو تحصين الذاكرة وصونها من "آفة النسيان"، وجعلها "تعمل". وبوسبير من صنف "الأماكن" التي يصطلح عليها ("أماكن الذاكرة"Le lieux de mémoire حسب المؤرخ فرانسوا هارتوغ François Hartog)، وعلى النحو الذي تتأكد معه عبارة بينيديتو كروتشيه Benedetto Croce في شأن "التاريخ الذي يظلّ معاصرًا لنا".

أصالة البحث وراهنيته

على الرغم من أنّ التحقيق صدر في سنة 1951، فإنه لا يزال يحظى بمكانة أكاديمية رفيعة في تاريخ التحقيقات السوسيولوجية المغربية. إنه تحقيق متفرّد وأصيل بسبب منهجيته التي لا تفارق مناحي الأصالة والإضافة، وقيمته لا تزال محفوظة حتى اليوم، فهو مادة ضرورية لجميع التحقيقات المتعلقة بالدعارة والأشكال الجديدة للتبادل الجنسي في المغرب، وفق قول كورين فيرنيرCorinne Cauvin Verner، إضافةً إلى أنه كان حافزًا لأبحاث تُعنى بالدعارة، وإن بلغات أجنبية، ما دام الباحثون الأنثروبولوجيون المغاربة، والمشتغلون بالعلوم الاجتماعية بصفة عامة، لا يزالون محجمين عن الخوض في "ألغام المسكوت عنه".





قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية

- بن الوليد، يحيى. **تدمير النسق الكولونيالي: محمد شكري والكتاب الأجانب**. الرباط: منشورات وزارة الثقافة المغربية، 2010.
- ---------. **الوعي المحلق: إدوارد سعيد وحال العرب**. القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2010.
- رويان، بوجمعة. **الطب الكولونيالي الفرنسي بالمغرب 1912-1945**. الرباط: مطبعة الرباط نت، 2013.
- السبتي، عبد الأحد. **التاريخ والذاكرة: أوراش في تاريخ المغرب**. بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.
- سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**. ترجمة محمد عناني. القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2006.
- شاكرابرتي، ديبيش. **مواطن الحداثة-مقالات في صحوة دراسات التابع**. ترجمة مجيب الرحمان. أبو ظبي: هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، 2011.
- شك، إرفن جميل. **الاستشراق جنسيًا**. ترجمة وتحقيق عدنان حسن. دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، [د.ت.].
- الفاسي، علال. **النقد الذاتي**. لجنة نشر تراث زعيم التحرير علال الفاسي. ط 5. الرباط: الرسالة، 1979.
- قباني، رنا. **أساطير أوروبا عن الشرق: لفق تسد**. ترجمة صباح قباني. دمشق: دار طلاس، 1988.
- لكلرك، جيرار. **الأنثروبولوجيا والاستعمار**. ترجمة جورج كتورة. ط 2. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990.
- المستاني، عادل. **سوسيولوجية الدولة بالمغرب**. إسهام جاك بيرك. الرباط: [د.ن.]، 2010.
- ابن الوليد، يحيى. "قراءة مقرّبة ونبيهة، مراجعة لكتاب **القريب والبعيد-مائة عام من الأنثروبولوجيا بالمغرب**. (بالفرنسية) لحسن رشيق،" مجلة **عمران للعلوم الاجتماعية**، العدد 8، (2014).
- يتيم، عبد الله عبد الرحمن. "الأنثروبولوجيا إزاء مشكلات السلطة." مجلة **العلوم الإنسانية**. (محور دراسات في الأنثروبولوجيا) (جامعة البحرين)، العدد 6، (صيف 2003).

المراجع الأجنبية

- Ben Jelloun, Tahar, Alain D'Hooghe et Mohamed Sijelmassi. *Le désir du Maroc*. Paris: Marval, 1999.
- Bourqia, R. and N. Hopkins (eds.). *Le Maghreb: approches des mécanismes d'articulation*. Rabat: Al Kalam, 1991.
- El Maleh, Edmond Amran. «Juifs marocains et Marocains juifs.» *Les temps modernes*: no. 375, 1977.
- Mathieu, Jean et P.-H. Maury. *Bousbir: La prostitution dans le Maroc colonial: Ethnographie d'un quartier réservé*. Edité et présenté par Abdelmajid Arrif. Paris: Paris-Méditerranée, 2003. (Entre rives)
- Métalsi, Mohamed, Cécile Tréal et Jean-Michel Ruiz. *Les villes impériales au maroc*. Paris: Terrail, 1999.
- Montagne Robert. *Naissance du prolétariat marocain: Enquête collective exécutée de 1948 à 1950*. Paris: Editions Peyronnet, 1952.
- Pouillon, Francois. "La société segmentaire et ses ennemis: Notes sur un moment des sciences sociales au Maghreb." Prologues: (Le Maghreb dans les débats anthropologiques), no. 32, Hiver 2005.



- *La prostitution marocaine surveillée de Casablanca*: Le quartier réservé. Archives de la direction de la santé publique, inédit.Rachik, Hassan. *Le Proche et le lointain: Un siècle d'anthropologie au Maroc*. Marseille: Edition Parenthèses; Aix-en-Provence: MMSH, impr. 2012.
- *Regards sur le Maroc: Actualité de Robert Montagne*. Paris : CHEAM [Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes]; diffusion la documentation française, 1986.
- Rivet, Daniel. *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc: 1912-1925*. Paris: L'harmattan, 1988.
- *La sociologie musulmane de Robert Montagne: Actes du colloque EHESS & Collège de France, Paris, 5-7 juin 1997*. Organisé par l'école des hautes études en sciences sociales et le collège de France. Sous la direction de François Pouillon et Daniel Rivet. Paris: Maisonneuve et Larose, 2000.
- Taraud, Christelle. *La prostitution coloniale: Algérie, Maroc, Tunisie (1830-1962)*. Paris: Payot, 2003.



عماد الدين عشماوي | Emadeddin Ashmawy*

تاريخ الكفار:
الصراع بين عالم المسيحية وعالم الإسلام

Infidels: A History of the Conflict between Christendom and Islam

هذا الكتاب، بحث معمّق في تاريخ الإساءة والكراهية بين عالمي الإسلام والمسيحية، وكيف استمر منذ القرن السابع الميلادي حتى بواكير القرن الحادي والعشرين، وكيف اختلط التاريخ بالأسطورة، واختلطت الحقيقة بالخرافة، والمصالح بالمعتقدات لتنتج لنا تاريخ الكفار على الجانبين.

يحاول مؤلّف الكتاب أن يتتبّع النقاط الحاسمة التي تركت آثارًا عميقة في تاريخ العلاقات بين العالمين الإسلامي والمسيحي، والتي تمكّننا من فهم تاريخ العداوة والكراهية بينهما. ويتوقف الكاتب عند هذه اللحظات الحاسمة التي اكتسبت أبعادًا أسطورية وخرافية، وأنتجت آثارًا لم يتوقعها حتى من أطلقوها أنفسهم منذ القرن السابع وحتى القرن الحادي والعشرين الميلاديين. وانطلاقًا من هذه النقاط المحددة، يتتبّع المؤلف تاريخ العلاقة، وكيف تشكلت صورة الكافر في الجانبين، بناء على الصورة التي رسمتها هذه النقاط بالكلمة المنطوقة والمكتوبة والمطبوعة والمصورة.

ويغطي الكتاب مساحة شاسعة في الزمان والمكان على السواء، وحدوده تمتد من جنوب الجزائر وفيينا في الشمال إلى المحيط الأطلسي غربًا وبحر العرب والمحيط الهندي شرقًا، ويخرج أحيانًا عن تلك الحدود، ولكن مركزه يبقى عالم البحر المتوسط، بحثًا عن تاريخ هذه العداوة، وكيف خلقت وكيف بقيت وكيف استمرت حتى يومنا هذا؟

Wheatcroft's book provides a detailed history of enmity and hated across the worlds of Christinity and Islam, dating from the seventh century and to the present day. It is a history that is mixed in with legend, jumbling truth with fancifulness and interests with beliefs. The end result is a legacy of reciprocated hatred.

The author uses the book to trace the critical junctures which have left a deep impact on the history of relations between the world of Islam and of Christendom, and that allow for an understanding of the history of enmity and hatred which plagues relations between them. Building on these defining junctures and the author's historical view of the relationship between the two sides, and relying on textual sources and imagery, the author manages also to understand the formation of the image of the "infidel" other by the reciprocal groups.

In addition to its wide temporal remit, Wheatcroft's book takes in a huge swathe of geography, ranging from the southern edge of Algeria to Vienna in the North, and from the Atlantic Ocean to the Arabian Sea and Indian Ocean, all the while anchoring himself in the Mediterranean basin. Throughout, the question which Wheatcroft asks is how the enmity between these two worlds was created, and how it persisted to this day.

* عماد الدين عشماوي باحث سياسي رئيس مؤسسة بذور الثقافية،مصر.



الكتاب: الكفار: تاريخ الصراع بين عالم المسيحية وعالم الإسلام.

العنوان الأصلي: *Infidels: A History of the Conflict between Christendom and Islam.*

الكاتب: أندرو هويتكروفت Andrew Wheatcroft.

ترجمة: قاسم عبده قاسم.

مكان النشر: القاهرة.

الناشر: المركز القومي للترجمة.

تاريخ النشر: 2013.

عدد الصفحات: 663 صفحة.

في الماضي نقاطٌ ما تمثّل - إذا وضعنا أيدينا عليها - الأساس المنطقي للتنافر العميق بين العالمين الإسلامي والمسيحي، وتوضح كم العنف والكراهية والقتل والعداوة المتخلف عن هذا التنافر. من هذه النقاط تحديدًا يبدأ تاريخ الكفار المسلمين والمسيحيين، كما يجادل مؤلف كتاب **تاريخ الكفار**.

عبر أربعة عشر فصلًا تمتد على أكثر من ستمئة صفحة، يأخذنا المؤلف في رحلته الطويلة لاكتشاف أسباب سوء الفهم، وتكرارها، والتشديد عليها، وتعميقها بالكلمة والصورة والمصالح السياسية والاقتصادية والتعصب الديني، لتجعل الإساءة والكراهية عقدة مزمنة.

بدأ المؤلف رحلته مع تاريخ الكفار بتتبّع قوة الكلمة المنطوقة والنص المكتوب بخط اليد في القرن السابع، بقصد إنهاء القصة في عالم الكلمة المطبوعة والصورة المطبوعة في نهاية القرن العشرين؛ فحتى ذلك اليوم، كان هناك توافق بين الجماعة البحثية الغربية على مجموعة واحدة من الفروض ترى أن الغرب خلال القرن العشرين صار علمانيًا بصورة متزايدة، في حين أن في العالم الاسلامي الشرقي بقيت العقيدة الدينية في العالم الإسلامي الأكثر قوة في المجتمع، وفي الشؤون السياسية على السواء. لكن خطأ ذلك تبيّن تمامًا في بداية الألفية الجديدة، هناك في العالم الجديد، عندما وقعت أحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001؛ فبعد ذلك اليوم اختلفت طريقة التناول، وانهدم ما كان حتى لحظتها افتراضًا تاريخيًا تقليديًا.

لقد تحولنا باتجاه نوع جديد من التسجيل – كما يقول المؤلف - وعدنا إلى نمط التواصل المباشر عندما ووجه الغرب بموقف غير مسبوق في 11 /9/ 2001 . لقد عاد البدو لمهاجمته في موقف كارثي يشبه نهاية العالم، واختار رئيس الولايات المتحدة ومستشاروه تسجيلًا كارثيًا ارتبط مباشرة بالذكريات الكامنة منذ زمن طويل عن العدو، وهي الذكريات التي تشكّل موضوع هذا الكتاب؛ فقد أعاد حادث البرجين المحترقين اكتشاف إحياء نمط الاتصال العام الذي مات منذ زمن طويل.

من الحادثة التاريخية إلى الأسطورة.. اللغة كيف تصنع الكافر؟

يؤكد المؤلف في صفحات الكتاب مقولة جوهرية تحكم كل بناء الكتاب وهي أن هناك دائمًا نقطة ما يسهل التعرف إليها، تتمدد عندها حادثة تاريخية ما لكي تكتسب أبعادًا أسطورية وخرافية، وهنا تحديدًا يمكننا التعرف إلى كيفية صنع الكافر والعدو.

تُثَبَّت هذه الأسطورة عبر اللغة وآلياتها، فإساءة فهم الآخر ووصمه بالكفر والعداوة يتمان عبر خليط من صور لغة التواصل الثلاث: الاتصال بالصوت، أو عبر النصوص المخطوطة أو المطبوعة، أو من خلال الصور المطبوعة على الصفحة، أو المعروضة على الشاشة، فقد كانت الكلمات والصور أسلحة أنتجت صورة الكافر في العالمين كما يجادل المؤلف.

ويستند المؤلف إلى نظرية لاكان بشأن الممارسة اللغوية في فهم الأفكار، ويرى أنه لكي نفهم هذا التاريخ جيدًا في حالة المسيحية والإسلام، علينا أن نحيط هذا السياق بتاريخ يعود القهقرى قرونًا عدة، لندرك أن تغيير السياق يؤدي إلى تغيير المعنى.

يؤكد المؤلف، وبالاستناد إلى نموذج لاكان التصويري لكيفية خلق المعنى وتوصيله وفهمه، أنه ليس هناك شيء في أي كلمات من قبيل شرق أو غرب وإسلام أو مسيحية، بحد ذاتها، ولكن تجاور كلٍّ من تينك الكلمتين هو ما يصنع رابطة ثقافية بينهما. ومع عملية التبادل بين الصراع والحروب، والنصر والهزيمة، والفتح والغزو والاسترداد، يتحدد المدلول الخاص لهاتين الكلمتين عبر السياق، ويصبح العدو في المرآة نراه ولا نراه.

يؤكد المؤلف أن قبولنا هذا المفهوم يعني أنه لن يكون هناك سوى عدد قليل للغاية من العبارات داخل التاريخ يمكن أخذها بقيمتها السطحية؛ فلكل عبارة تقال، أو كلمة تنطق، أهميتها في فهم طبيعة الصراع وتكوينه ونموه وتطوره وتغيره عبر الزمان والمكان. كما أن المؤلف يرى أنه لكي نفهم كيف ولماذا استمر هذا الصراع، وكيف تكونت وترسخت صورة الكافر في العالمين، وبقيت وتطورت على مدى قرون كثيرة، لا بد من الاستعانة بعلم النفس الاجتماعي **كي نف**هم كيف تؤدي الأسطورة دورها في تكوين المشاعر المرتبطة بكلمات مثل الحملة الصليبية أو الجهاد، ونشعر بأن هناك شيئًا ما يهز مشاعرنا ويزعجنا، وما هذا الشيء إلا قوة الأسطورة القصوى، التي هي حية وحقيقية، وتحمل معنى كناية عن العدو، وتعزز ذكريات القسوة والوحشية الجوهرية الدائمة التي وسمت العلاقات بين العالمين في هذا المدى الزمني المتطاول، ومازالت.

الكافر المسلم

يجادل المؤلف أن الكفار المسيحيين والكفار المسلمين كانوا ينظرون بعضهم إلى بعض بعين الشك. وخلال اتصالهم الطويل المدى، كان بعضهم يلعن البعض الآخر ويذمه بشكل روتيني – وهو أمر متوقع - بيد أن اللعنة لم تكن هي نفسها ولا من النوع نفسه؛ فعلى الرغم من أن المسلمين لم يكونوا أول أعداء العالم المسيحي الغربي ولا آخرهم، ولا أعداءه الوحيدين، فإنهم صاروا بؤرة الخوف والكراهية الأَولى بالرعاية والاهتمام بالنسبة إلى الغرب حتى أيامنا هذه، كما يقول المؤلف.

اعتبر الغرب المسيحي الإسلام خطرًا مميتًا يفوق في خطورته أي عدو آخر، بدءًا بالإمبراطورية الفارسية ومرورًا بجميع أعدائه على مدى التاريخ المتطاول من القرن السابع إلى القرن الحادي والعشرين. وقد رأى الغرب المسيحي في الإسلام عدوه الداخلي والخارجي، فكيف كان ذلك؟

ليبانتو

يبدأ المؤلف كتابه بمعركة ليبانتو التي يراها صورة بلاغية معبّرة عن الصراع بين العالمين الإسلامي والمسيحي، ويعدّها نقطة الدخول إلى تلك الأسرار العميقة للصراع بين العالمين؛ فعلى مدى ألف سنة، كان العالم المسيحي تحت وطأة التهديد الإسلامي الذي استولى على عقله وقلبه، حتى كانت تلك المعركة التي غيرت تاريخ العلاقة.

دخل الطرفان المعركة والشعور بالنصر مستحوذ عليهما؛ فالعالم الإسلامي - ممثَّلًا في العثمانيين - اعتاد على تحقيق النصر، بينما كان العالم المسيحي يستعد له جيدًا. وانتهت المعركة بتدمير الأسطول العثماني بفضل السلاح البحري الجديد لدى الغرب المسيحي. وبدأت الأسطورة منذ لحظة انتهاء المعركة؛ أسطورة ليبانتو، باعتبارها قصة رمزية أخلاقية، للتخلص من الكابوس الذي جثم ألف سنة على صدر الغرب المسيحي. لقد قتلوا الوحش أخيرًا لتظل ليبانتو في الذاكرة الغربية باعتبارها حملة صليبية نشطة، لا حادثة انتُزعت من سياق ماض، ولتكتب تاريخًا جديدًا للعلاقات بين العالمين سيحدد صورة الكافر المسلم في القرون التالية.



القرن السابع الميلادي بداية الصراع

لم تأت ليبانتو من فراغ؛ فهي نتاج صراع دامٍ تعود جذوره إلى بداية ظهور الإسلام وانطلاق الفتوحات الإسلامية السريعة والمبهرة -كما يؤكد المؤلف - والتي كانت نقطة البداية لفهم تاريخ الكراهية، وصناعة الكافر المسلم الذي تحطم في ليبانتو.

فوجئ البيزنطيون بسرعة تقدُّم الإسلام وطردهم من الشرق إلى حد تهديد عاصمة ملكهم القسطنطينية. ورأى الغرب المسيحي المسلمين باعتبارهم شياطين شاملين في قوتهم وخصومتهم، لا كعدو خارجي فقط، بل كعدو داخلي أيضًا يساهم في ازدياد حركات الهرطقة الدينية، بسبب عقيدته الدينية التي كانت تتحدى المبدأ الجوهري للإيمان الأرثوذكسي.

ومنذ سقوط القدس، ومن بعدها القسطنطينية (أورشليم الجديدة)، اعتُبر المسلمون مكمن كل شر، وهوجموا بالهجائيات نفسها التي استُخدمت في تصوير الشرق المسيحي، وفُهم الإسلام من خلال أمثلة العهدين القديم والجديد، ونُسب المسلمون إلى نسل قابيل الذي طُرد من حضرة الرب لقتله أخاه هابيل.. لينمو الصراع عبر تراث ممتد من الحقد والكراهية لينتشر بين عامة الناس، وليكتسب معاني جديدة، ويحفر في النفوس مشاعر عميقة يصعب بسهولة التخلص منها، ولترتسم للكافر المسلم صورة قاتمة بشعة ستظل تلازمه حتى يومنا هذا.

الأندلس وتجربة العيش المشترك المر

ينتقل المؤلف في القسم الثاني من الكتاب إلى الأندلس ليبحث في أسباب العداوة وتجربة العيش المشترك التي فشلت وانتهت بطرد المسلمين من إسبانيا. ويوضح عبر فصول القسم الأربعة أن أولى الروايات المتعلقة بسقوط إسبانيا في أيدي المسلمين سنة 754 كُتبت بشكل يشبه كثيرًا ما رواه البطريرك صفرونيوس عند سقوط القدس في أيدي المسلمين؛ فقد غلبت عليها التعبيرات التنبؤية في إطار الكتاب المقدس، لكأنها كُتبت لزمان غير زمانها، كما يقول المؤلف: كُتبت لتقدَّم إلى ملوك إسبانيا المسيحيين الذين سيعيدونها مرة أخرى.

ويتناول المؤلف تجربة العيش المشترك وأسباب فشلها من وجهة نظره، ويرى أن الكتابات التي تعبّر عن هذه المرحلة تناولت العلاقة بين المسلمين والمسيحيين في مصطلحات أنكرت إمكانية الصداقة والود، واتسمت بالعدائية وبث الكراهية؛ فقد كانت انتصارات ملوك قشتالة تفتح الطريق أمام تقدُّم صليب الرب لاسترداد الأرض المقدسة، وأورشليم الغائبة. لذا، لم يكن هناك متسع سوى لتأجيج العداوة وتصوير الكافر بأشد الصور قساوة وقتامة، لينتهي الأمر مع سقوط غرناطة إلى "ضرورة استئصال الكافر المسلم من بلاد الرب التي يجب ألا تؤوي الكفار". لقد كان المسلمون هم "الأعشاب الضارة" التي تخنق الدولة، ولا بد من اقتلاعهم تمامًا، وقد تمّ.

من الحملات الصليبية إلى حقل الغربان

في الجزء الثالث من الكتاب، يتناول المؤلف استيلاء العثمانيين على البلقان باعتباره بداية فصل جديد للعلاقة المعقدة المشبعة بالكراهية بين العالمين؛ فقد اعتبر الغرب أن الأتراك هم سبب كل بلاء حل بالبلقان منذ ظهورهم فوق "حقل الغربان"، كما يسمّي المؤلف كوسوفو. وصار الأتراك والقسوة مترادفين. وصُوِّر خروج الصرب المسيحيين من كوسوفو باعتباره معادلًا لخروج اليهود من مصر، ونشوء مدينة جديدة على تل، وتلقين الجميع عناصر المأساة بكل عمق، حتى أننا- كما يقول المؤلف – لن نجد في القرن الثامن عشر سوى عدد قليل جدًا من الأطفال لا يعرفون الأمير ذا الخصال المقدسة لازار الذي قاد الرجال العظام الكثيرين الذين ذبحهم الأتراك القساة. وعبر خمسين سنة، أي من سنة 1396 حتى سنة 1448، جرّد الأوروبيون أربع حملات صليبية، لا بقصد استعادة القدس، وإنما مواجهة الأتراك الكفرة في البلقان. لكن مع سقوط القسطنطينية، مدينة أم الرب وأورشليم الجديدة، في أيديهم سنة 1453 وقعت الكارثة التي توازي، بحسب كتابات تلك الفترة، سقوط أورشليم القدس، ولتصبح هذه اللحظة موضوعًا سياسيًا ودينيًا مكررًا على مدى القرون الأربعة التالية، في غرب أوروبا وشرقها على حد سواء، وليصبح العثمانيون الكفار قبلة أنظار العالم

المسيحي الغربي. ثم يتناول المؤلف تاريخ العثمانيين في البلقان وابتداء ضعف سلطانهم، ونمو حركات التمرد والتحرر من سلطانهم، والأهوال والمجازر التي وقعت، ودور المصالح وممارسات التعصب فيها حتى سقوط الأتراك وخروجهم من البلقان.

الحملات الصليبية

يرى المؤلف أن الحملات الصليبية الأولى ولدت من رحم الخوف من الإسلام، وكانت الحملات التي تلتها نتاج طموحات سياسية وتوسعات إمبراطورية، امتزجت بعنصر خوف من الإسلام سيظل يلازم الشعور الغربي المسيحي تجاه الإسلام والمسلمين.

يؤكد المؤلف أن المواجهات بين العالمين ابتداء من سنة 1099 تركت تراثًا هائلًا من الذم والقدح؛ فكل معركة وحصار وتدمير كانت وقودًا للسرديات المعادية في الجانبين. ومثّلت استعادة المسلمين القدس فصلًا جديدًا من الدعاية لتدمير الدين الإسلامي و"لعنة الإسلام" التي لا بد من استئصالها.

يتناول المؤلف آثار حكايات زيارة الحجاج المسيحيين للقدس، وما روَوه من حكايات عن اضطهاد المسيحيين فيها، وحال القدس، مدينة "الرب الحزين"، وما تركه تدمير كنيسة القيامة من آثار في أوروبا، وما تلا ذلك من منشورات بابوية تحث المؤمنين على إرسال جيش لإنقاذ "أورشليم الجريحة".

ويلاحظ المؤلف أن ازدياد حركة الحجاج إلى القدس، مع الذكرى الألفية لصلب المسيح سنة 1033، جعل الحماسة تتقد في قلوب مسيحيي الغرب. وقد أعلن البابا أوربان الثاني في سنة 1095 رحلة حج مسلحة تحت راية الصليب المقدس، سرعان ما هُزمت. لكن زمن الحملات الصليبية بدأ، لتعود القدس إلى كنف أبناء الرب مدة 87 سنة، ويُكتب فصل جديد من العداوة، وتكتمل معالم صورة الكافر خلال هذه المدة.

تغيرات الخطاب الصليبي وأثر ذلك في رسم صورة الكافر المسلم

كان الخطاب الصليبي يتبدل طوال تاريخه الطويل؛ فمنذ القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر، اتخذ الخطاب تنويعة من الأشكال الجديدة. وقد أوضح المؤلف كيف أن الصليبية الإسبانية ضد المسلمين امتدت خلال القرن السادس عشر لتشمل سلسلة من الغزوات في شمال أفريقيا والأراضي الجديدة في الأميركتين. ومنذ القرن الثامن عشر، صارت الحملة الصليبية التبشيرية مشروعًا بروتستانتيًا، وكسبت حياة جديدة في الغزوات الاستعمارية البريطانية في الهند وأفريقيا. ورأى كثير من المبشرين الإنجيليين المتحمسين خلال القرن التاسع عشر وما بعده أن من الطبيعي استخدام مفردات من قبيل الحملة الصليبية التي كانت تمثّل بالنسبة إليهم حربًا روحية ضد الشر. وبالتدريج، صار المعنى الشائع لكلمة حملة صليبية في اللغة الإنكليزية مجازًا دالًا على فعل قوي في سبيل قضية خيرة، لكن المعنى القديم للصليب والحرب المقدسة كان لا يزال فاعلًا، ولم تكن العداوة المحددة ضد المسلمين قد تلاشت تمامًا .

شن المبشرون في القرنين التاسع عشر والعشرين حملاتهم الصليبية من أجل نصر روحي لا من أجل غزو إقليمي، بحسب اعتقادهم، بيد أن الكلمة لم تجعل الفصل بينهما سهلًا، لأن الالتباس بين حرب مقدسة بالمعنى الروحي، وانتصار على قوى الظلام الزمنية كان له وجود متأصل منذ زمن طويل؛ فرنسا كانت قد بدأت حملة غزو صليبية جديدة في بواكير القرن التاسع عشر، وبحلول عشرينيات القرن التاسع عشر كانت أسرة البوربون الملكية الفرنسية قد عادت إلى السلطة بعد هزيمة نابليون النهائية سنة 1815، وصار لويس الثامن عشر مشغولًا بشمال أفريقيا. وظهر كتاب **تاريخ الحروب الصليبية** لجوزيف فرانسوا ميشو الذي حظي بشعبية هائلة في السنوات الأخيرة من عمر الإمبراطورية النابليونية، وسرعان ما صارت الحملات الصليبية المثال الأول لعظمة فرنسا الممجَّدة في مجلدات كثيرة.

ما بين إسبانيا وشرق المتوسط والبلقان

كانت المواجهات بين عالم الإسلام وعالم المسيحية في إسبانيا وشرق المتوسط مختلفة بعضها عن بعض تمام الاختلاف؛ ففي شرق المتوسط، تدخّل العالم المسيحي الغربي في منطقة كان لها بالفعل تراث مسيحي طويل، وكان فيها نسبة كبيرة من السكان المسيحيين، على الرغم من أنها



كانت في عيون الغربيين غير متمايزة كثيرًا عن المسلمين. أما في إسبانيا، فكان موقف الإسلام هو الذي تغير من وضع المنتصر إلى وضع المهزوم؛ إذ صار الموريسكيون بقايا تبعث على الخوف والاحتقار، في دولة مسيحية وجدت في نهاية الأمر أنه لا يمكن التسامح إزاء وجود المسلمين فيها. وكانت المواجهة بين المجد الفرنسي والمقاومة الإسلامية في شمال أفريقيا حملة صليبية اصطناعية. وفي البلقان، المنطقة الثالثة التي قابل الإسلام فيها العالم المسيحي، كان الموقف مختلفًا مرة أخرى. وعلى مستوى واحد فقط من مستويات المواجهة بين العقيدتين الدينيتين، كان الموقف قابلًا للمقارنة بشكل محدد ومضبوط، وكان كل شيء، ما عدا اللغات والتاريخ والأعراق، مختلفًا.

الطباعة والنهضة والحملات الصليبية مجددًا

في الجزء الخامس والأخير من الكتاب، يتناول المؤلف عبر فصوله الثلاثة أثر الطباعة والصورة في تصوير العدو الكافر المسلم، وتطوره من نسل قابيل إلى التركي القاسي، وصولًا إلى البدوي الحقيقي. ويبيّن المؤلف الدور الكبير الذي قامت به الطباعة وقوتها الهائلة في إعطاء اللمسات النهائية لصورة الكافر المسلم في الغرب المسيحي، وتناول أسباب عدم تحمس العثمانيين للطباعة، ومن ذلك أنها ليست راجعة إلى معاداة المعرفة إراديًا، ولا إلى خوف ساذج من الكلمة المطبوعة، بل إلى أسباب أخرى أكثر دنيوية؛ فذلك الابتكار الغربي كان يهز مصالح عدة راسخة وقوية، **أولاها** مصلحة الناسخين والكتبة الذين كانت الإدارة العثمانية كلها تعتمد عليهم، و**ثانيتها** مصلحة طبقة العلماء الذين كانوا يسيطرون على المساجد التي كان يجري فيها الكثير من أعمال نسخ الكتب. كما أن العثمانيين أدركوا أن الكلمة المطبوعة قوة فعالة في التسبب في الانقسام الديني في أوروبا.

ويؤكد المؤلف أن اختراع المطبعة جعل الحدود تتلاشى ببطء بين السياق الخاص والسياق العام العلني، وأن الإمبراطورية استغلت هذا التطور وطوعت اللغة بصورها المختلفة لتكون أداتها في رسم صورة العدو الذي لا بد منه في الشرق المسلم، ولتتكون الصورة النهائية للكافر المسلم.

ويختم المؤلف رحلته في الأرض الجديدة و"المدينة على جبل" التي عانت من جديد خطر البدو في القرن الحادي والعشرين، واستعادة اللغة المباشرة لبث مشاعر فات زمانها لكنها ما زالت تقبع في عمق النفوس، عبر خطاب إدارة بوش الابن التي أحيت الحملة الصليبية من جديد.

الكافر المسيحي

حاول المؤلف أن يرسم صورة الكافر المسيحي التي أنتجها العالم الإسلامي الشرقي عبر المواجهة الشاملة بين العالمين، منذ القرن السابع حتى القرن الحادي والعشرين، لكن قلة ما اعتمد عليه من مراجع، وتخصيصه غالبية فصول كتابه لرسم صورة الكافر المسلم، جعلا هذا الجانب مختصرًا في جميع فصول الكتاب. وربما يعود هذا جزئيًا إلى ما أشار إليه المؤلف من تفوق اهتمام المسيحيين بالإسلام وانشغالهم به، إذا ما حكمنا من خلال حجم النصوص المكتوبة والكتب وتفاسير الكتاب المقدس والأوصاف والمجادلات والقصائد والملاحم التي أنتجها الغرب المسيحي، مقارنة بما أنتجه الشرق المسلم في هذا المجال؛ فالعالم الإسلامي، كما تبيّن من خلال الكتابات التي تتبّعها المؤلف عبر كتابه، صوّر المسيحيين باعتبارهم ناقصين أخلاقيًا وملعونين، وأن معركة ليبانتو كانت إرادة الله ومجرد هزيمة لأسطول عثماني واجه أسطول الكفار الملاعين، وشاءت إرادة الله أمرًا آخر. ويلاحظ المؤلف أن المسلمين لم يكونوا يحتفلون بانتصاراتهم على الغرب المسيحي، وكان النصر الوحيد الذي كان يُحتفَل به على طريقة احتفال الغرب بليبانتو، هو الاستيلاء على القسطنطينية، مع ملاحظة أنه لم يكن هناك في الاحتفال ذلك التدفق في الصور والنصوص التي تولدت عن النصر المسيحي في ليبانتو، لذلك لم يحتل النصر العثماني مكانة راسخة في مملكة التاريخ والذاكرة.

مع تطور العلاقات بالغرب المسيحي وازدياد المواجهات والحروب، وضع المسلمون بالتدريج سجلًا مديدًا من المصطلحات لوصف المسيحيين، مثل إفرنج وإفرنجي ونصراني وعدو الله. وعندما أراد المسلمون أن يوسعوا مخزونهم من مصطلحات الإهانة، زاد ابتعادهم عن المعجم اللغوي التقليدي، ووصف غير المسلمين بأوصاف تدل على أنهم غير متحضرين، وهي مصطلحات تجمع بين صفة الفظاظة والهمجية والوحشية والشبق الجنسي الذي يوصف به الحمار الوحشي. وباستخدام هذه المفردات، كان في وسع المسلمين أن يصوروا المسيحيين الغربيين بأنهم ناقصون أخلاقيًا

بالضرورة، وملعونون بسبب بيئتهم والمؤثرات المفسدة في ثقافتهم، وحتى كتابتهم خلافًا للطبيعة: من الشمال إلى اليمين. وكان المسيحيون الغربيون يوصفون بأسوأ الأوصاف الحيوانية، فيُنعتون بالكلاب والخنازير.

كان الكفار المسيحيون "أنجاسًا مثل البول ودم الحيض والبراز". وأظهرت الكتابات، التي رسخت مفهوم الكافر المسيحي، الغربيين باعتبارهم مخترقين للحدود بين الحلال والحرام، ومنتهكين ومزعزعين ليس لحياتهم فقط، وإنما للعالم كله من حولهم. لقد "خلقوا دنسًا مرئيًا ومستمرًا"، وأكدت الحكايات الخرافية أن البراز المقدس الجاف للبطريرك الأكبر في القسطنطينية، المبجل لدى المسيحيين، كان يُحفظ ويصنع منه أقدس بخور لتكريس النصارى في جميع مناسباتهم. وكان رسم المسيح على الصليب يُظهر مدى انحطاط الغرب الكافر، ومدى بُعده عن الإيمان السليم. وساهمت السِّير الشعبية، مثل سيرتي أبو زيد والظاهر بيبرس وغيرهما، في تكريس صورة المسيحيين الأشرار في جوهرهم، والخطرين والفاسدين ماديًا وروحيًا بشكل شاذ.. وأظهرت بعض كتابات الفقهاء مدى التأثير الهدام لطريقة حياتهم ولغتهم ولباسهم وعاداتهم الكريهة، وتأثيرهم السيئ في الناس الذين يعيشون معهم فترة طويلة من الزمن، واعتبروا الزواج من مسيحية خطرًا روحيًا، والتردد في قبول المسيحيين الذين أسلموا بحجة أنهم يلوثون الإسلام.

وفاقمت الحروب الصليبية إرث العداوة والكراهية تجاه الغرب الكافر. ومع تطاول الزمن، أعاد المسلمون اكتشاف العواقب الوخيمة لحوادث القرن الحادي عشر، وصارت الحروب صليبية حادثًا معاصرًا . ومنذ هذه اللحظة تكاثرت معان جديدة، واكتسب المصطلح الجديد (الصليبيون) معنى وكلاء الغرب الاستعماريين والاستغلاليين، أعداء القومية العربية والإسلام. وقد اندمجت معان سياسية جديدة للغرب مع العبارات المجازية القديمة عن النجاسة والنهب، التي تشكلت مع تجربة المسلمين مع الصليبيين قبل قرون خلت، لكن ذلك لم يكن بالشكل الذي كان في الغرب، بل اقتصر على الألفاظ والكتابات، ولم يمتد إلى الصور التي برع فيها الغرب.

حضور الصورة في العالم الإسلامي وأثرها في تطور الكافر المسيحي

ظلت الصور حضورًا أجنبيًا غير مألوف في العالم المسلم قبل القرن الثامن عشر. وفي الممارسة، لم يحدث حتى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أن صارت الصور أكثر شيوعًا حتى في المدن الكبرى، ولهذا السبب لا يبدو أن هناك علاقة بين معظم النظريات التي أُنتجت في الغرب عن طبيعة الصور من جهة، وظروف العالم الإسلامي من جهة أخرى.

لكن مع اختراع الطباعة، ومن خلال تكاثر الصور، صارت المذمة الغربية أكثر قوة وأوسع انتشارًا بشكل غير محدود. وبمرور الزمن، تعلم الشرق الدرس من الغرب، واستخدم المسلمون المطبعة ووسائل الإعلام المرئية والإلكترونية بالمهارة نفسها والحذلقة التي يستخدمها بها الغرب، كما أنهم تعلموا كيف يمكن لهذه التقنيات الجديدة أن تحمل المذمة التي يوجهها الشرق إلى مدى أبعد وأكثر قوة مما يمكن لقلم الكاتب أن يفعله.

كان المفكرون الإسلاميون في أواخر القرن التاسع عشر يعون تمامًا الحداثة الأوروبية في تجلياتها المادية والسياسية. وقد عرف بعضهم، مثل محمد عبده، الثورة الفكرية الأوروبية التي برزت منها، ولكن تفكيرهم تطور في اتجاه مضاد لما رأوا أنه شخصية الغرب السلبية، ودعا آخرون، مثل الأفغاني، إلى مقاومة الغرب وتحويل أسلحته وأساليبه الفنية ضده. كما نمت فكرة الغرب العدو عند دعاة مثل حسن البنا وسيد قطب وجماعة الجهاد...

ومع صعود الإحيائيين الإسلاميين، ازدادت صورة الغرب الكافر سوداوية - خاصة مع ظهور الدول القومية وسقوط الخلافة والسياسات العلمانية التي اتّبعتها هذه الدول – فقد يأس هؤلاء الإحيائيون من أي أمل في أن تأتي الفضيلة من أي دولة مسلمة علمانية، ورفضوا أي حل وسط أو مواءمة مع القوى الدنيوية، أكانت حكومات المسلمين المستبدين، أم الحكومات الديمقراطية الجماهيرية على النمط الغربي؛ إذ كان يدفعهم اقتناع بأن جهادهم سينتصر في آخر المطاف، من خلال تضحيات لا نهاية لها وعزم لا يلين. وتم تعديل المذمة والسباب القديمين بما يفي بمتطلبات الشؤون السياسية المعاصرة، ليتطور مفهوم الجهاد في العصر الحديث ويتلاءم مع ظروف العداوة في شكلها الجديد.

الحملات الصليبية والجهاد

لا يزال الجهاد والحملة الصليبية الغابران موجودين في الزمن الحاضر، لكنهما تبدلا، فاكتسبا قوة سياسية واجتماعية جديدة، فما عادا حفريات حية وإنما هما من نتاج القرن العشرين.

كانت مفردات الحملة الصليبية وأيديولوجيتها ترد في بال المسيحيين المشتبكين في حرب ضد المسلمين بسهولة تماثل السهولة التي يرد بها مصطلح الجهاد في بال المسلمين الذين يقاومونهم. وفي كلٍّ من الحالين، لم يحدث قط أن اقتربت النظرية من الممارسة، ولم يقم أيٌّ من البابوات بتخويل السلطة لحملة فرنسا في شمال أفريقيا في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. وكثير من حروب الجهاد التي نودي بها ضد الأوروبيين في الإقليم نفسه كانت من الناحية الفنية مريبة في عيون السلطات الدينية العثمانية في إسطنبول .

كانت لغة الحرب المقدسة قد تحولت إلى وسيلة للتعبئة، لا تكبح جماحها حدود القانون؛ فقد كان الحديث عن الحملة الصليبية أو الجهاد نغمة قوية، ودعوة لا يمكن مقاومتها لحمل السلاح. ومع حلول العصر الحديث، ما عاد المسألة المهمة ما تعنيه أي من الكلمتين بالضبط في المصطلحات القانونية، وإنما هي الاستجابة التي تولدها كل منهما.

وقد تطور مفهوم الحملة الصليبية منذ أوائل القرن التاسع عشر ليتخذ معنيين متوازيين: **أحدهما** المعنى الفني لوصف الحملة الصليبية التاريخية في الشرق الأوسط والتي كانت قد اتخذت من قبلُ مجموعة من المسميات المختلفة، **والآخر** المعنى المرادف للقتال بشراسة من أجل قضية خيرة. وربما كانت عبارة حملة صليبية ضد الجهل أول استخدام بهذا المعنى، بيد أن هذا الطراز من التشدد احتفظ بروابط قوية مع القيم الأقدم - مع أن هذا لا يحظى باعتراف واسع في الغرب مثلما يحظى إحياء مفهوم الجهاد - وعلى الرغم من عدم وجود أدبيات كثيرة منشورة عن التقاليد الجديدة للحملة الصليبية، بعكس السيل المنهمر من الكتب عن الجهاد في الإسلام، بيد أن الممارسة والبرهان الدالين على شن الحملات الصليبية موجودان وواضحان لكل ذي عينين، كما يؤكد المؤلف.

الكراهية في زمن الإنترنت

أعطت وسائل الاتصال الحديثة كلًّا من الجهاد الجديد والحملة الصليبية الجديدة مدى غير عادي وأكبر كثيرًا مما كان موجودًا بالفعل؛ فالآن يمكننا أن نتعلم كيف نكره بطرق جديدة من خلال السينما والتلفزيون والإنترنت. بيد أن العملية تبقى هي نفسها، ذلك أن السباب متحرك، وإذا كان في إمكانه أن يغير أسلوبه، فإنه لا يزال يحمل ثقل العار بكامله، كما يقول المؤلف.

من عصر التنوير إلى عصر الإنترنت

الغرب يتحدى العالم الإسلامي منذ عصر التنوير، وليس التحدي هذا بفقه مختلف فقط، وإنما أيضًا بمفهوم مغاير تمامًا لمفهوم الدولة وفصل الديني عن العلماني، ومفهوم أن السلطة السياسية تنبع من الشعب، ولا تصدر عن حاكم مقدس يعيّنه الرب، وحتى تعاليم المسيحية يمكن أن تقابلها بالتشريع عندما تختلف مع الإرادة الشعبية. وقد أثار هذا التحدي الذي طرحته الحداثة الغربية هياجًا فكريًا في الشرق الإسلامي، وسعى الشرقيون بعد ذلك، ويسعون، للبحث في عيون كثير من المفكرين المحدثين لكي يحصلوا على حداثة تعينهم على مجابهة الغرب، لكنهم لم ينجحوا تمامًا حتى الآن، وذلك لأسباب كثيرة ومتنوعة، أهمها أن مسار التقدم لم يكن سهلًا على الإطلاق، حتى في أوروبا أو الولايات المتحدة؛ فقد وجِدت المقاومة ضد المجتمع العلماني في المناطق الريفية في كل مكان، ولكن التحدي الذي طرحته الأفكار السياسية والاجتماعية الجديدة والتكنولوجيا الحديثة، أنتج أيضًا استجابة حماسية بين الشرقيين، أكانوا من خلفيات ريفية أم من خلفيات حضرية متعلمة. وحفز هذا التحدي من جانب الحداثة الأوروبية عملية إحياء فكري لا مثيل لها منذ قرون في العالم الإسلامي.



خاتمة

بلغة رشيقة، وتسلسل جذاب أتاحتهما الترجمة، ومعلومات وافرة ونظرات ثاقبة، يؤكد المؤلف في خاتمة كتابه أنه:

إذا كان ثمة عبرة أخلاقية في الأحداث التي وصفتها في هذا التاريخ الطويل، فهي أن الكلمات والصور أسلحة. ولسنا نعرف من ستقتله هذه الأسلحة أو ستجرحه، وأين. إننا بحاجة إلى الوعي بخطورة اللغة والكلمات التي صنعت من الآخر كافرًا، وكلفت البشرية الكثير من الدماء، ورسخت سوء فهم عميقًا يحتاج إلى بذل جهد متواصل للتغلب عليه، يبدأ باكتشاف نقاط الاتصال الأساسية المسبقة له.

إن محاولة تقنين الفروق بين الشرق والغرب لا تمت بصلة إلى حقائق الحياة المعيشة، أو حقائق أتباع الكتب المقدسة والشرائع؛ فقد كان الناس يمضون في معظمهم أيامهم في توافق مع أخلاق جماعتهم أو طائفتهم الخاصة. وينبغي أن نميز بين الإسلام والمسيحية، بوصفهما الديانتين اللتين يؤمن بهما أتباعهما من المسلمين والمسيحيين، وبين الإسلام والمسيحية بوصفهما، في تصور كلٍ من الفريقين، ديانتين معادية إحداهما للأخرى.

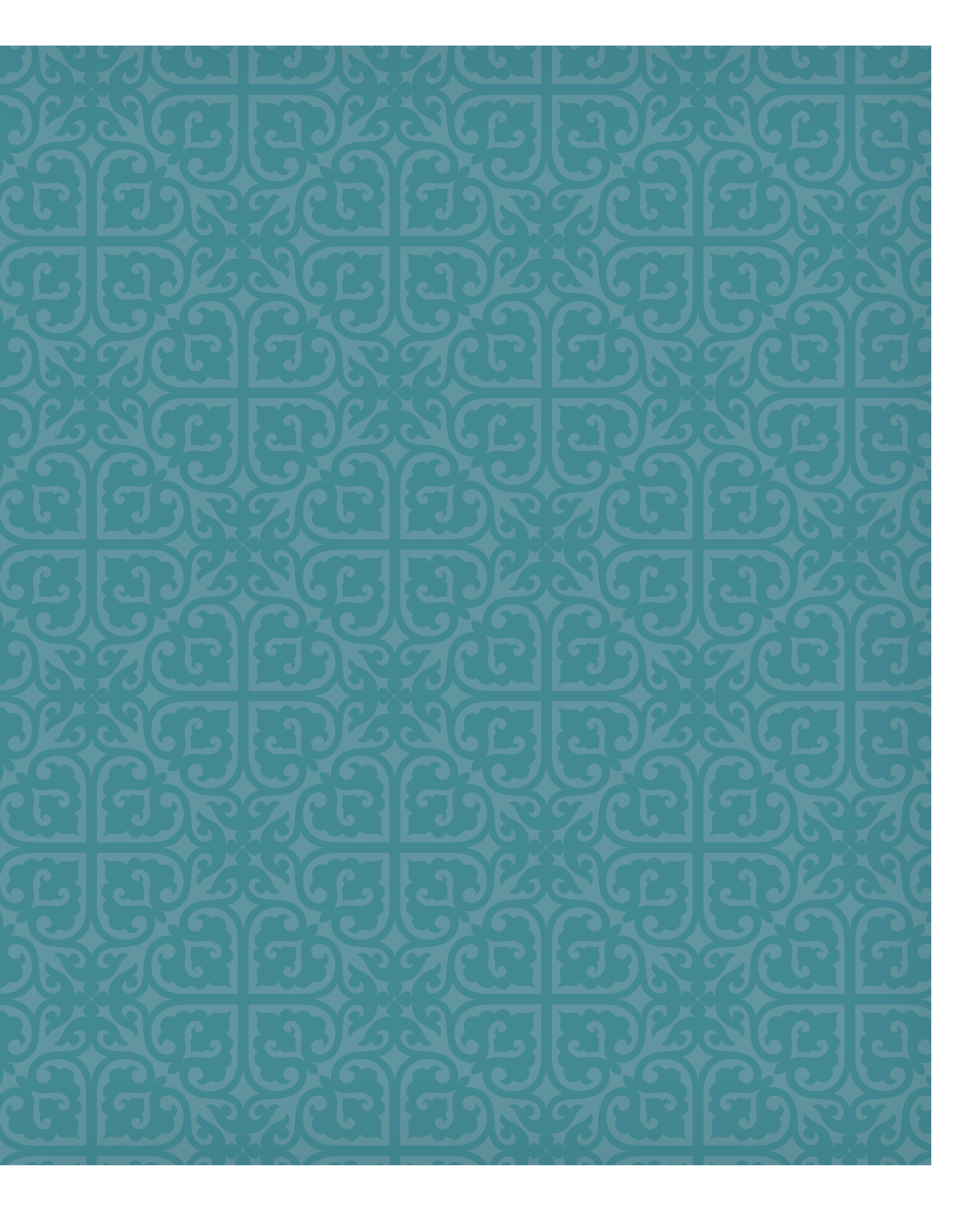
صحيح أن العالمين الإسلامي والمسيحي متنافسان على المستوى الديني والجغرافي والسياسي والاقتصادي، ومنذ أول نقطة اتصال بينهما - ولا غرابة في أن كلمات الكراهية بدلًا من كلمات الحب كانت تسود عندما كان أحد العالمين يثير صورة الآخر – ولكن المشكلة التي يتعيّن أن تُعالَج تكمن في تحوُّل عملية إثارة هذه الصورة وعواقبها إلى صناعة الكافر في الجانبين. وفي النهاية، يرتكز الأمل الحقيقي في مستقبل أفضل للعالَمين على الاستماع والفهم المتبادلين، من دون أي تحيز مسبق يُنتِج عداوات دائمة.

نلاحظ أخيرًا أن على الرغم من بعض الملاحظات المتعلقة بإقحام اليهود من دون سبب وجيه في دراسة مخصصة للعلاقة بين العالمين الإسلامي والمسيحي، ومن بعض الأخطاء المتعلقة بمعلومات عن تاريخ الصراع، يظل هذا الكتاب رائدًا يفتح الباب واسعًا لدراسات تاريخية جديدة، واقتراحات مفيدة، لتطوير الدرس التاريخي في بلادنا وعالمنا الإسلامي عن تاريخ "الكفار" المسلمين/ المسيحيين، و"الكفار" السنّة/ الشيعة، و"الكفار" الإسلاميين / العلمانيين، و"الكفار" الحكام/ المحكومين.





وثائق ونصوص



عبد الرحيم بنحادة | Abderrahim Benhadda*

مابعد الهدنة:
الرد العثماني على مطالب زيدان السعدي

After the Armistice:
the Ottoman Response to Zidan Saadi's Petition

الوثيقة هذه موجودة ضمن كتاب "منشـئات السـلاطين" لفريدون بك، والكتاب عبارة عن مصنَّف جمع فيه المؤلف مراسلات وفرمانـات وأحكامًـا أصدرهـا سـلاطين الدولة العثمانيـة. تمثّل الوثيقـةُ واحدة من المراسـلات التي صدرت عن السـلطان العثماني، وهي رسـالة وجهها السلطان أحمد الأول إلى الأمير زيدان السعدي بتاريخ صفر 1026 هـ/ 1617م في إثر الصراع الـذي دار بـين أبناء المنصور السـعدي حول العـرش، وتوجُّه الأمير زيدان لطلـب الدعم العثماني. وتتضمـن الوثيقة شرحًا للأسباب التي حالت دون التجاوب مع مطالب زيدان. وفي تقديم الوثيقة محاولة لتتبّع الصدى الذي كان لهذه الدعوة في مختلف المصادر المتوسطية، وللقول إن ما ورد في الوثيقة امتداد للسياسة التي سلكتها الدولة العثمانية في غرب البحر الأبيض المتوسـط منذ ثمانينيات القرن السـادس عشر، عندما أعلنت إسـبانيا والدولة العثمانية انسـحابهما من الصراع في العالم المتوسطي.

The author presents a document extracted from *Munseat us selatin* by Feridun Bey - a compendium of correspondence, edicts, and rulings of sultans of the Ottoman Empire. A letter sent by Sultan Ahmed I to Prince Zidan Saadi in the year 1617 (1026 Hijri) following the eruption of a conflict over the throne between al-Mansour Saadi's sons, and Prince Zidan's subsequent solicitation of Ottoman support, the document explains the reasons precluding a positive response from the Sultan to Zidan's request. In tracing the echoes of this call in a variety of Mediterranean sources, the author suggests that the document confirms and continues policy pursued by the Ottoman Empire in the western Mediterranean since the 1580s, when Spain and the Ottoman Empire announced their withdrawal from conflict in the Mediterranean world.

* أستاذ التاريخ في معهد الدوحة للدراسات العليا، قطر.

اقتنع العثمانيون وإمبراطورية الهابسبورغ في عام 1580[1]، بوضع حد لسنوات طويلة من الصراع، بدأت في عشرينيات القرن السادس عشر، وتخللتها معارك بحرية لم تسفر إلاّ عن الخسائر في الأرواح والسفن، ولم تحسم الصراع. فقد تواجه الطرفان في معارك عدة من بينها معركة مالطة 1564، ومعركة ليبانتو 1571، ومعركة حلق الوادي في تونس 1574. وخلال كل مراحل الصراع، كانت ولايات الشمال الأفريقي حاضرة بقوة سواء من خلال محاربيها، أو من خلال التحصينات، أو من خلال العتاد الحربي المستعمل. ولعل ما يدلّ على هذا الحضور هو كثرة المراسلات التي تسبق هذه المعارك، إلى درجة يمكن القول معها، أنّ الدولة العثمانية كانت تخوض صراعها مع الهابسبورغ في غرب البحر الأبيض المتوسط بالوكالة.

وقد يتصوّر المرء أنّ المغرب الذي لم يمثّل جزءًا من الدولة العثمانية، لم يكن معنيًا بهذا الصراع، غير أنّ هذا الاعتقاد سرعان ما يتبدّد، عندما يطالع الباحث الأرشيفات المتوسطية التي تبرز بما لايدع مجالًا للشك، أنّ المغرب كان حاضرًا بقوة في كلّ مراحل هذا الصراع؛ فقد لجأ سلاطين المغرب إلى لعبة السياسة الواقعية في علاقاتهم الدولية؛ وذلك من أجل الحفاظ على استقلاليتهم تجاه الدولة العثمانية. ومن ثمّ كان اسم المغرب يتردّد في الوثائق التي تصف صراع الإمبراطوريتين. وكانت هذه السياسة لا تراعي ضوابط معينة، بل كانت تعطي الأهمية لموازين القوة، وعليه فقد كانت السياسة الدولية المغربية تتلوّن حسب ظرفيات هذا الصراع.

وعندما كان السفير الإسباني في إسطنبول يفاوض من أجل توقيع الهدنة، كان المغرب حاضرًا في المفاوضات، وكانت ورقة استقلال المغرب أو المحافظة على "ستاتيكو" من بين الأوراق التي استعملها الإسبان لاستبعاد أي خطر عثماني على المجالات الهابسبورغية في غرب البحر الأبيض المتوسط. وينبغي التذكير أن بداية هذه المفاوضات صادفت انتصار المغرب في معركة وادي المخازن في 4 آب/ أغسطس 1578، وما تلا ذلك من استقرار سياسي في البلاد؛ إذ استفاد المغرب من الظرفية الجديدة في المتوسط وانصرف السلطان السعدي أحمد المنصور إلى بناء مؤسسات قوية، وجيش قادر على كبح جماح التمرّدات واستعداد لمواجهة الأخطار الخارجية.

وعلى الرغم من ولوج عدد من الطامعين في السلطة والمنازعين في مشروعية السلطان أحمد المنصور سواء إلى ولاية الجزائر أو إلى إسبانيا، فإنّهم لم يستطيعوا إقناع من لجأوا إليه بالتدخل المباشر، وبقي بعضهم ورقة يفاوض بها الإسبان المغرب من أجل تحقيق بعض التطلعات المادية.

وعندما توفي أحمد المنصور عام 1603، ولأنه فشل في تأمين انتقال السلطة قبل وفاته[2]، فقد اندلع الصراع بين ابنيه زيدان والمأمون[3]، بعد تحييد الإبن الثالث أبي فارس. وقد كان للابنين ولاءاتهما "لطرفي الصراع" في البحر الأبيض المتوسط؛ فكان المأمون يعوّل على إسبانيا من أجل مساعدته للانفراد بالعرش؛ فجرت بينه وبين الإسبان مراسلات وسعى إلى تقديم الامتيازات والتنازلات للإسبان، ومن ذلك مثلًا أنّه سلّم لهم مدينة العرائش (1609) ذات الموقع الإستراتيجي المهم في النشاط القرصني في عرض البحر الأبيض المتوسط[4].

أمّا زيدان السعدي، فقد سعى من جهته إلى طرق الأبواب العثمانية، وإن لم يفرّط في روابطه الأوروبية. ففي عام 1611 أبرم اتفاقية مع فرنسا على شاكلة الاتفاقية العثمانية الفرنسية المبرمة عام 1536. وعلى الرغم من حادثة السفير كاسطلان[5]، فإنّه تشبّث بالحفاظ على استمرارية هذه العلاقات. ولم يجعل من إسبانيا عدوًا على الرغم من إدراكه دعم السلطات الإسبانية لمنازعه محمد الشيخ المأمون؛ فقد حفظ الأرشيف الإسباني رسالة

1 يعتبر فرناند بروديل هذه السنة سنةً حاسمة في تاريخ البحر الأبيض المتوسط؛ إذ نقلت هذا العالم من زمن صراع الإمبراطوريات إلى زمن صراع القراصنة.

2 اتسمت العلاقات بين المنصور وولي عهده محمد الشيخ المأمون بالتوتر إلى درجة أنّه زجّ به في السجن قبيل وفاته؛ لسوء سيرته وأخلاقه؛ وولّى ابنيه زيدان في فاس وأبا فارس في مراكش.

3 اندلع الصراع بين أبي فارس وزيدان، ورغبة في خلق نوع من التوازن، سارع أبو فارس لإطلاق سراح شقيقة المأمون الذي استأثر بالسلطة ليصبح الصراع قائمًا بين المأمون وزيدان.

4 كانت العرائش من بين أهم المدن القرصنية في شمال أفريقيا وكانت تحتضن جالية تركية مهمة منذ النصف الأول من القرن السادس عشر إلى درجة أنّ معظم الأتراك الذين ساهموا في معركة وادي المخازن كانوا من القراصنة المقيمين في مدينة العرائش، ولذلك وضعها الإسبان نصب أعينهم وظلوا يطمحون في السيطرة عليها حتى زمن السلطان أحمد المنصور، وقد كان المنصور يعدهم بها كلما شعر باهتزاز عرشه.

5 في عام 1604 عين كاسطلان سفيرًا لبلاده في الجزائر وعقب انتهاء مهمته عين مكان سفير فرنسا في المغرب G. Curiol عام 1611. ولما كان مولاي زيدان منشغلًا بالحرب مع إخوانه كلف كاسطلان بنقل الخزانة التي ورثها عن أبيه المنصور، وقد حدث أن أسرت السفينة الفرنسية التي كانت تقل هذه الخزانة، ما تسبب في حادثة ديبلوماسية بين المغرب وفرنسا، انظر:
Charles Penz, *Personnalités et familles françaises d'Afrique du nord – Maroc 1533-1814* (Paris, Editions S.G.A.F, 1948), p. 56.



من زيدان إلى الملك فيليب الثالث Philip III [6] بتاريخ ربيع الثاني 1017ه/ آب/ أغسطس 1608. ولم تنل جهود إنكلترا من هذه العلاقات؛ إذ حاولت استمالة زيدان والعمل على إقناعه بضرورة تشكيل حلف ضد إسبانيا. وكانت إنكلترا - كما يقول زيدان - مستعدة لتقديم دعم مالي كبير[7].

إنّ كثافة هذه العلاقات كانت تدلّ على حرص زيدان على فرض نفسه مخاطبًا وحيدًا داخل المغرب، وإنّه الملك الشرعي، فهي محاولة منه لكسب "شرعية دولية".

وإذا كانت علاقات زيدان بأوروبا موثّقة، فإنّ علاقاته مع الباب العالي ظلّ يكتنفها الكثير من الغموض بسبب ضعف التوثيق. فقد اعتمد الأوروبيون على ما كان يشاع في ذلك الوقت، والشائعات هي التي غذّت المصادر المغربية المهتمة بهذا الموضوع. وينحصر ما تداولته المصادر المغربية في موضوع علاقات زيدان بالعثمانيين في ما يلي:

- لجوء زيدان بمحض إرادته إلى طلب المعونة التركية[8].
- سفارة مغربية إلى إسطنبول قادها عبد العزيز الثعالبي، وهو السفير الذي وصل إلى إسطنبول للمرة الثانية؛ إذ يذكر أنّه كان قد حلّ بها مبعوثًا من السلطان مولاي أحمد المنصور. ويذكر أيضًا أنّه مكث بها خلال المرة الثانية "ثلاثين شهرًا"[9].
- توجيه رسالتين إلى الدولة العثمانية[10]: الأولى موجّهة من زيدان إلى "سلطان البحرين والعراقين" وتفصح هذه الرسالة أنّه بعد "إزاحة الموانع" والقضاء على "فتن الخوارج عن متابعة الاتصالات بين الباب العالي و زيدان رجوعًا إلى عهود الآباء لجمع الكلمة"؛ أمّا الرسالة الثانية فموجّهة من زيدان إلى خليل باشا، وتتحدث عن انحراف مكّن العدو من ثغر من ثغور المسلمين.
- الدعم الذي قدّمه العثمانيون لزيدان؛ إذ يذكر الإفراني أنّ السلطان العثماني جهّز لزيدان "من جيش الأتراك اثني عشر ألفًا، وركبوا البحر فغرقوا جميعًا ولم ينج منهم إلاّ غراب واحد في شرذمة قليلة"[11].

أمّا المصادر الأجنبية فهي وإن اتفقت مع المصادر المغربية حول لجوء زيدان السعدي إلى إسطنبول، فإنّها تورد أنّ توجّه زيدان بطلب المعونة، كان استجابة للرسالة التي بعث بها الصدر الأعظم خليل باشا وجاء فيها قوله "فلتعلم فخامتكم أنّنا سنبعث إليكم برسالة أخرى نطلب منكم فيها إيفاد سفير مصحوب برسالة سامية ومحملًا بالهدايا النفيسة والنادرة، لتجديد روابط الصداقة التي تجمع بيننا وتمتينها"[12]. وتورد الوثائق الأجنبية – وهذه المرّة الوثائق الهولندية - إنّ الباب العالي على الرغم من ذلك لم يستجب بالشكل الذي تصوّره المصادر المغربية؛ ففي رسالة بتاريخ 25 آذار/ مارس 1617[13]، نجد أنّ السلطان العثماني لم يعمل إلاّ على تحميل المبعوث المغربي رسالة ملأها بتعابير منمّقة حول استمرار العلاقات الودية بين المغرب والباب العالي. وفي رسالة بعث بها كورنيلس هاخا Cornelis Haga إلى الولايات العامة في آذار/ مارس 1617، يذكر أنّ السلطان العثماني اكتفى بإرسال خلعة وسيف إلى الأمير المغربي، وأمر باشا الجزائر بالتدخّل لمساعدة زيدان[14].

والوثيقة التي نقدّمها تسير في اتجاه إلقاء أضواء كاشفة عن تاريخ العلاقات المغربية العثمانية في النصف الأوّل من القرن السابع عشر من خلال المصادر العثمانية.

---

6 Chantal de La Véronne, "Relations entre le Maroc et la Turquie dans la seconde moitié du XVIe siècle et le début du XVIIe siècle (1554-1616)", in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, no. 15-16, (1973), p. 391.

7 أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، ج 6 (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1997)، ص 49.

8 يقول الإفراني: "ثم إنّ زيدان لما هرب من فاس حسبما بيّناه قبل، قصد تلمسان، فلم يزل مقيمًا بها وكان بعث إلى ترك الجزائر ليستعين بهم على إخوته[...]". انظر: محمد السوسي الإفراني، **نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي**، هوداس (محقق) (باريس، د.ت)، ص 293.

9 ينظر ما كتبه الثعالبي نفسه عن زيارته إلى إسطنبول وهو محفوظ في الخزانة الوطنية بباريس ضمن مجموع رقم 524.

10 مجهول، **رسائل سعدية**، عبد الله كنون (محقق) (تطوان: دار الطباعة المغربية، 1954)، ص 158-157.

11 الإفراني، ص 239.

12 Véronne, p. 392.

13 Henry de Castries, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*. Archives et bibliothèques des Pays- Bas, Vol. II, pp. 671-672.

14 Ibid., Vol. III, pp. 26-27.

وقبل تقديم فحوى الرسالة لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الوثيقة مستلّة من كتاب فريدون بك **منشآت السلاطين**[15]، ولم نعثر لها على أثر أثناء تحرياتنا في الأرشيف العثماني. كما أنّ الوقائع التي توردها الوثيقة لم يكن لها أي صدًى في النصوص العثمانية.

بيد أنّ أهمّ إشكال يطرحه استعمال النصّ هو وجوده ضمن كتاب أنجز في مرحلة سابقة عن تاريخ إنتاجه؛ فقد كتبت الرسالة في آذار/ مارس 1617، في حين أنّ فريدون بك توفي عام 1583. و فريدون بك هو أحد المؤرخين العثمانيين البارزين، ورئيس الكتّاب زمن الصدر الأعظم صوقللي باشا. اشتغل بالدفتردارية المركزية والتحق عام 1553 بولاية الروملي ليشتغل إلى جانب محمد صوقللي باشا، عندما كان واليًا عليها، ورافقه عندما أصبح صدرًا أعظمَ. وقد أدّى فريدون بك دورًا أساسيًا في المفاوضات العثمانية الصفوية من أجل تسليم الأمير بايزيد اللاجئ آنذاك في البلاط الصفوي. وفي عام 1570 عيّن فريدون بك رئيسًا للكتّاب ورقّي عام 1573 إلى رتبة نشانجي. وفي عام 1575 قدّم فريدون بك كتابه **منشئات السلاطين** للسلطان مراد الثالث، غير أنّه لم ينل حظوة في أوساط هذا السلطان الذي لم يكن ينظر إليه بعين الرضى لكونه أحد "محمييّ" الصدر الأعظم صوقللي[16]، فأقيل من منصب الناشنجي، وكان ذلك بمنزلة مؤشّر على نهاية عهد الصدر الأعظم القوي. وعلى الرغم من أنّه تولّى مناصب أخرى، فإنّها لم تكن في نفس مكانة المناصب التي تبوّأها سابقًا. غير أنّه، وبعد مقتل صوقللي باشا عاد فريدون بك ليسطع نجمه مرة أخرى؛ إذ عُيّن نشانجيًا وتزوج عائشة سلطان ابنة رستم باشا وحفيدة السلطان سليمان القانوني. وقد توفي فريدون في مكتبه عام 1583.

أمّا كتابه **منشآت السلاطين**، فهو عبارة عن تجميع للوثائق الرسمية، من فرمنات ورسائل سلطانية واتفاقيات، ويورد المؤرخ سلانيكي أنّ الكتاب تضمن ما ينيّف على 250 وثيقة موزّعة على عهود السلاطين الأحد عشر إلى عهد السلطان سليم الثاني. وقد طبع الكتاب مرتين، ووصل عدد وثائقه إلى 735 وثيقة في طبعته الأولى و841 وثيقة في طبعته الثانية؛ وهو ما يعني أنّ عددًا من الوثائق تمّ حشرها، ويرى أحد الباحثين أنّ من أصل مجموع الوثائق ما يزيد عن الثلاثين وثيقة لاحقة لعام وفاة فريدون بك. وتعدّ الوثيقة التي نحن بصددها واحدة من هذه الوثائق التي تمّت إضافتها إلى **منشآت السلاطين**.

وهذه الوثيقة عبارة عن رسالة وجّهها السلطان العثماني أحمد الأول إلى مولاي زيدان، بتاريخ آخر صفر الخير من عام 1026هـ/ آذار/ مارس 1617.

وتسمح الوثيقة بتسجيل الملاحظات التالية:

- أنّها تضع اليد على وصول السفير المغربي عبد العزيز الثعالبي إلى إسطنبول "حاملًا التحف والهدايا والأسلحة المرصّعة والحرير إلى بلاط السلطان"، وتذكر التحفَ والهدايا وليس عشرةَ قناطر من الذهب كما تذهب إلى ذلك المصادر المغربية.
- تخبر الوثيقة بوصول رسالتين: الأولى ولعلّها كانت استجابة لما نقرأه في وثيقة الأرشيف الإسباني، وتحتوي على "مواد المحبة والوداد" وتنسجم محتوياتها مع ما ورد في الرسالة التي توجد ضمن رسائل سعدية. أما الثانية فتحتمل أن تكون جوابًا على رسالة أخرى، كانت قد استمددت العثمانيين في صرف "همّتهم إلى إبطال طريق الهند الذي يتقوى بهم اعتضادهم (الكفار) ويتمشّى استنادهم[....]"
- تؤكّد الوثيقة وعي الباب العالي بخطورة احتلال "العرائش والمعمورة وما يضاهيها من القلاع المشهورة". وإذا كانت الرسالة التي بعث بها خليل باشا تشير إلى أنّه "إذا ارتأت إرادة السلطان إرسال عسكر أو أوامر إلى حكّام تلك المناطق لدفع الضرر والفساد" وتؤمّل في ذلك على "وجوب التعاون"، فإن الرسالة الثانية تبدأ بوضع شرط التعاون وتؤاخذ مولاي زيدان لعدم طلبه دعم الباب العالي في الوقت المناسب، فقد "كان اللائق بكم والواجب على ذمتكم أن تستمدوا وتستعينوا بأعتابنا قبل أن يتصادم الصفوف ويتزاحم الزحوف". كما تبيّن الرسالة أنّ العثمانيين "قادرون على إيصال عسكر يضيق عليهم الطريق".

ويظهر من خلال الوثيقة أنّ الدولة العثمانية لم تكن قادرة على الاستجابة للمطالب السعدية الزيدانية، إذ تشير الوثيقة الثانية إلى أنّه "لا يشغلنا عن الإمداد بعون رب العباد إلّا انشغالنا بما نحن عليه من إعداد لوازم الجهاد، لاستئصال أهل الرفض والإلحاد[...] وتجهيز العمارتين العظيمتين إلى البحرين المسجورين بعساكرنا المنصورة[....]" ولعلّ ما يؤكّد صدق ما نذهب إليه المصادر الأجنبية/الأوروبية التي حصرت الرد العثماني

---

15 أحمد، فردون بك. **منشآت السلاطين**.(تقويم خانه عامره: اسطنبول، 1848).

16 كان محمد صوقللي صدرًا أعظم للسلاطين سليمان القانوني وسليم الأول ومراد الثالث، وإذا كان نجمه تألّق زمن حكم سليم الثاني فإنّه بدأ يعاني من مشاكل عندما تولّى السلطان مراد بسبب تنامي تيّار ينتصر للحرب مع الصفويين، فيما كان هو منافحًا عن الاستمرار في الحرب ضد إمبراطورية الهابسبورغ. واستطاع هذا التيار أن يؤثّر في السلطان مراد وهكذا انعكس ذلك على موقف مراد من الصدر الأعظم ومحمييّه.



في نميقة وسيف وخلعة. وتبقى الرواية التي توردها المصادر المغربية حول غريق المساعدات العثمانية مجرد شائعة كان من وراء ترويجها، دون شك، زيدان السعدي لربح بعض الوقت وأسلوب لمواجهة منازعه في السلطة.

والظاهر أنّ اتفاقية 1580 كانت وراء تعامل الدولة العثمانية مع مطالب زيدان السعدي؛ إذ لم يعد هناك من رهان لضم المغرب. وقد تكون الأسباب التي دفعت الدولة العثمانية إلى الانسحاب من عالم المتوسط هي نفسها التي كانت وراء الرد العثماني اللبق على رسائل زيدان. فقد كانت الدولة العثمانية منشغلة بجبهات متعددة، إذ دخلت في حروب – كما تقول الرسالة – ضد الكفرة والأعراب الأشرار والملحدين ولعلّ هذه الحروب هي التي جعلت السفير المغربي الثعالبي يكتب تاريخًا للدولة العثمانية[17] على عهد السلطانين أحمد الأول وعثمان الثاني، وربما كان قصده من ذلك رغبته في إعطاء صورة عامة عن الوضعية التي كانت تعيشها الدولة العثمانية، وأن يبيّن انشغال عثمان الثاني بالحروب مع الروم منذ السنوات الأولى لتوليته.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك صعوبة العلاقات بين المركز والمحيط – أي بين إسطنبول وولاياتها الطرفدرابية – إذ لم يعد ولاة الجزائر يمتثلون لأوامر الإدارة العثمانية، وأصبحوا يتصرّفون بمحض إرادتهم وليس بما يمليه الباب العالي؛ ففي السابق كان الباب العالي يوكل أمر التصرّف إلى باشاوات الجزائر مثلما حدث مع محمد الشيخ السعدي (1553) وعبدالملك السعدي (1576)، وكان هؤلاء ينفّذون ما يصدر إليهم من أوامر دون تردّد، أما مع نهاية القرن السادس عشر فقد بات من الصعب أن تنصاع ولايات الشمال الأفريقي للأوامر الصادرة من الإدارة المركزية، ونعتقد أنّ ذلك كان من بين تبعات هدنة 1580.

نص الوثيقة[18]

الحمد لله الذي أعلى معالم الإسلام وبشّر المجاهدين في سبيله بالنعيم المقيم في دار السلام، وأكرم المؤمنين بتوفيق المجاهدين غاية الإكرام، وجعل عبدة الأصنام وعندة المشركين ومردة الملحدين منحوسة الرؤوس ومنكوسة الأعلام، والصلاة والسلام على عارف الحق عن الباطل، وخارق شرك الشرك بشرعه المبشّر بالدّوام، سيّدنا ونبيّنا محمّد المبعوث بسيف الجهاد وحسام الانتقام على قاصدي حصين حصن الإيمان والإسلام وعلى آله العظام وأصحابه الكرام الذين سعوا في ميادين الدين بأقدام الإقدام صلاة وسلامًا دائمين إلى قيام الساعة وساعة القيام.

أما بعد نسلّم على ذلك المقام الجليل سلام إكرام وتبجيل، ونثني إلى ذلك المعهد الجزيل أعنّة الثناء الجميل، فننهي إلى المقّر العزيز والمحلّ الحريز لأحب أحبابنا وأصدق أصدقاء أبوابنا عضد دولتنا الباهرة الزاهرة، عصب صولتنا القاهرة، حارس الحصون الغربية لممالك الإسلام، فارس معارك إرغام كل مرغام، مشيد أركان الانتظام، مؤيّد أهل الاعتصام بالعروة الوثقى التي ما لها انفصام، مبدّد فرق البغي والاختصام، أليفنا المبجّل العلي الشأن، خليفنا المكمّل السنى المكان، صاحب العزّ والمجد والسيادة، رفيع الشأن المولى زيدان حفظه الله الملك المنّان عن تطرق مكايد الزمان، وأظفره على الكفرة وأهل الطغيان.

أنّه قد وصل إلينا من مقامكم الشريف حفّ بألطاف الملك اللطيف، كتابان كريمان وبِدُرّ الإخلاص نظيمان اللذان يتعطّر بروائح أنفاسمها النفيسة مشام الآفاق، وتفوح من مضامينهما فيَح تأكّد الميثاق بحسّ الوفاق، المبعوثان مع العالم العابد الورع الزاهد العارف جامع المحامد والأدب والمعارف، مفخر أرباب التمييز الشيخ عبد العزيز.

أحدهما اجتمع فيه مواد المحبة والوداد، وبرز أنوار بدر المراد من أفق الفؤاد، وذكر فيه محامد والدنا المرحوم السلطان الماجد، ومكارم أجدادنا الأكارم الأماجد، السلاطين العثمانية والخواقين الإيمانية الذين كانوا خلفاء الله تعالى في أرضه وأقطاره. ولو كانت المحامد وجوهًا لكانوا غررها، ولو كانت الحمية بدرًا لكانوا نوره وسناه، ولو كانت الشجاعة غصنًا لكانوا نوره وخباه، وسطر فيه ما كان بين آبائكم الكرام وبين أسلافنا الفخام الذين

17 خلال اشتغالنا بنشر **تاريخ الدولة السعدية التكمدارتية** لمؤلف مجهول تمكنّا من العثور في الخزانة الوطنية بباريس على **تاريخ الدولة العثمانية في بداية القرن السابع عشر**، لعله من وضع السفير المغربي الثعالبي.

18 انظر نص الوثيقة الأصلي في الملاحق.

حصل لهم تمام الصيت وعظيم الفخار والذكر الجميل الذي عمّ زوايا الآفاق والأقطار من الحب الذي لا يقدر صيّاد القلم أن يصيد حمائم بيانه بحبات التقاط وشبكات الحروف من الانخراط سلك الوفاق والالتئام الذي ينال به في إحياء الدين وإعزازه كل مرام، وما أوجب إرسال أذيال التأخير والإمهال من الاشتغال بقتال الكفار الملاعين، ومحاربة أعداء الدين وأحزاب الشياطين، والمجاهدة في رفه آفتهم، والاستقصاء في استيصال شأفتهم، وبيّن فيه توجّههم بعدما أضحت تلك الأقطار آمنة الأطراف، وصارت بكفاية مجاهدتكم سالمة الأكناف إلى إظهار ما ادخرتم في البال من إرسال الكتاب، وتجهيز رسلهم ليبنوا ما عندكم من جميل الموالاة والمخالصة مشافهة، ويقرّروا ما أنتم عليه من عهود الآباء والأجداد مواجهة، وطلبكم لحسن معاودتهم من ديارنا، وانصرافهم عن أقطارنا، بما يكون سبيلًا لإعزاز أهل الهدى، وإذلال الكفرة المتردين في هاوية الردى، وباعثًا لما يشبه من الإسلام العصا، وتشدّ ببركته هامة من كفر وعصى.

وأمّا المكتوب الآخر فهو أيضًا مصحوب بالمبالغة في تنويه المحبة المغروسة، وتروية المودة المؤسّسة المحروسة، ومشتمل على ذكر ما خصّه الله تعالى بالسلاطين العثمانية والخواقين الإيمانية من الخصائل التي يتضايق عن عددها طوق المحصي، ويتقاصر دون حصرها باع المستقصي، ومخبر عمّا اعترفهم في البحر ما أساطيل العدو وأباطيل أهل الطغيان والعتوّ، حتى أوجب انقلابهم واقتصى قفولهم وإيّابهم، وعن مجادلة إرسالهم على بلاد بعد ما تعذّر السفر من جهة الجزائر لمانع وقع هناك، ومنبئ عن اجتماع الكفرة وعهدهم الصلح بين طواغيتهم الفجرة، وعن قصدهم والعياذ بالله على البلاد الإسلامية والديار الإيمانية أذلّهم الله تعالى وخذلهم، وصرف وجوه الخسف قبلهم، وعن استمدادكم منّا في صرف همتنا العلية إلى إبطال طريق الهند الذي يتقوّى به اعتضادهم، ويتمشّى استنادهم واعتمادهم، وعنايتنا بإعانة ولي، والهداية مصروفة في كل حين إلى نصرة أولياء الدين، ونكاية أعداء الله الكافرين، حتى لايمسّ المسلمين شرّ العدوّ ومضرّته، ولا يصدم المؤمنين فساد أهل الشرك ومعرّته، ولا يخفى عن علمكم أنّ من عادتنا الجميلة الموروثه من آبائنا وأجدادنا أصحاب مآثر الجليلة، أن نتلقّى من يرد علينا، ويرغب إلينا من البلاد الشاسعة للترحيب والترهيب باسطين له بساط الأنس ليفوز من سفره بنصيب، وسمو في دفع ما يرهبونه عن ساق الجد، ونستفرغ في تحصيل ما يطلبونه أقصى الوسع والجهد.

فلمّا قرأت علينا آيات إخلاصكم، واستقرّت لدينا مواد ودادكم واختصاصكم، وأحضر رسلكم في حضرتنا العليّة في مقام المثول، وعرض علينا هداياكم البهيّة المتلقاة بالقبول، أثنينا على تلك الأخلاق الطاهرة والأعراف الزاهدة ثناء متأرج النفخات، متبرّج الصفحات، فأدمتم في مراعاة الحقوق ساعين ولدولتنا الإسلامية راعين، لا تلقون من سدّة العزّ والإقبال سوى النظر بعين الإعزاز والإجلال، وصون التواد عن التضاد، والإخلال عن الاختلال، ونرجو من الله ذي الرحمة والرأفة ألّا يخسف بدر كمال المؤالفة بحلوله أرض بعد المسافة، ويقينا وأيّاكم من مسّ آفة ومخافة، ولما أدرج في ذلك الدرج الجليل من المساعي بالسعي الجميل في إبطال أهل التضليل، فنحن بإذنه سبحانه وتعالى نتقيّد بأدائه راجين منه تعالى عونه وإحسانه، ونرسل الأوامر الشريفة إلى أمرائنا المحافظين في حدود البصرة، ونأمرهم في ذلك الفتوة والنصرة. ثم لا يذهب عن علمكم، أنّه واضح عندنا، واتّضح لدينا شرّ الكفّار وبعض الأعراب الأشرار، قهرهم الله القهّار، وأنزلهم دار البوار، في بعض ديار تلك الأقطار مثل العرايش والمعمورة وما يضاهيهما من القلاع المشهورة، وعجزكم عن إقلاعها وانتزاعها، وتطهير تلك الأراضي وبقاعها، وكان اللائق بكم والواجب على ذمّتكم أن تستمدوا بنا، وتستعينوا بأعتابنا، قبل أن يتصادم الصفوف، ويتزاحم الزحوف، فنحن بحول الله وطَوْله قادرون على إيصال عسكر يضيق عليهم الطريق والمسالك، ويلجئهم إلى المضايق والمهالك، ونخلّص المسلمين من وابق مكرهم وعوائق غدرهم، وتكون إعانتنا هذه مرغمة لأنوف الكافرين، ومكسرة لجموع أهواء الخاسرين المتجاسرين، حتى يتقطّع أطماع أعدائكم من تلك البلاد، ويندفع عنها أسباب الشر ومواد الفساد، ولا يشغلنا عن الإمداد بعون رب العباد إشغالنا لما نحن عليه من إعداد لوازم الجهاد لاستيصال أهل الرفض والإلحاد، وخرق شرّ شوكة أهل الضلال والفساد، وتجهيز العمارتين المعظمتين إلى البحرين المسجورين بعساكرنا المنصورة حفظهم الله مما يورث الشين في الدارين، ونحمد الله على ما أسبغ علينا من جزيل آلائه، ونستزيده سبحانه جلائل نعائمه، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته، حرّر هذا السِفْر المبارك في أواخر صفَر الخير في سنة ست وعشرين وألف من هجرة من له العز والشرف عليه الصلاة والسلام ما ختمت الصلاة بالسلام.



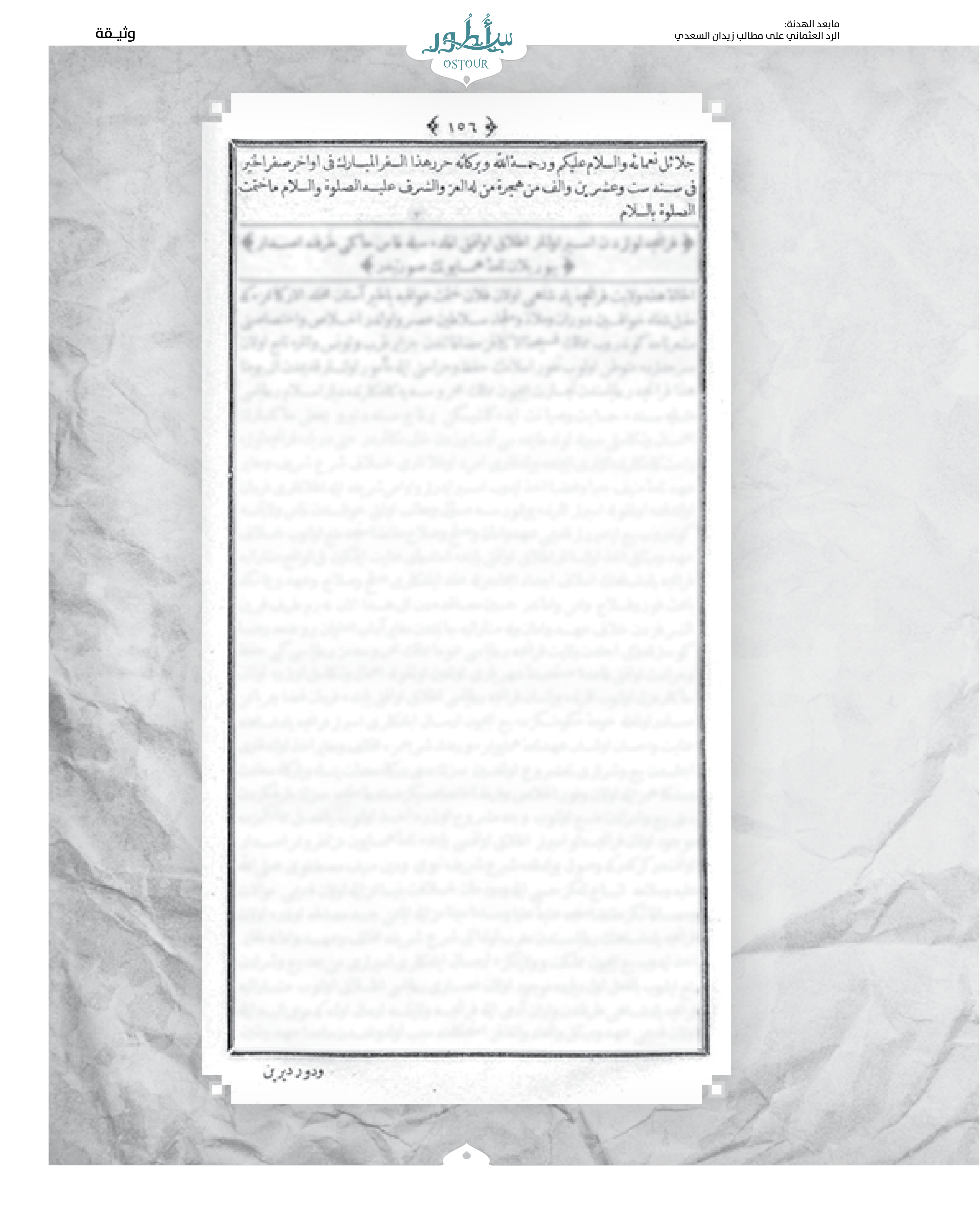
﴿ مشاراليه فاس حاكمى طرفندن تقديم اولنمش اولان ابكى قطعه نامه سنه جوابا اصدار
يورلان نامهٔ همايونك صورتيدر ﴾

الحمد لله الذى اعلى معالم الاسلام وبشر المجاهدين فى سبيله بالنعيم المقيم قدا رالسلام واكرم المؤمنين بتوفيق المجاهدين غاية الاكرام وجعل عبدة الاصنام وعندة المشركين ومردة الملحدين منحوسة الرؤس ومنكوسة الاعلام والصلوة والسلام على عارف الحق عن الباطل وخارق شرك الشرك بشرعة المبشر بالدوام سيدنا ونبينا محمد المبعوث بسيف الجهاد وحسام الانتقام على قاصدى حصين حصن الايمان والاسلام وعلى آله العظام واصحابه الكرام الذين سعوا فى ميادين الدين باقدام الاقدام صلوة وسلاما دائمين الى قيام الساعة وساعة القيام اما بعد فسلم على ذلك المقام الجليل سلام اكرام وتبجيل وثنى الى ذلك المعهد الجزيل اعنة الثناء الجميل فنهى الى المقر العزيز والمحل الحريز لاحب احبابنا واصدق اصدقاء ابوابنا عضد دولتنا الباهرة الزاهرة عصب صولتنا القاهرة حارس الحصون الغربية لممالك الاسلام فارس معارك ارغام كل مرغام مشيد اركان الانتظام مؤيد اهل الاعتصام بالعروة الوثقى التى مالها انفصام مبدد فرق البغى والاختصام البطل البجل العلى الشان خليفتنا المكمل السنى المكان صاحب العز والمجد والسيادة رفيع الشان المولى زيدان حفظه الله الملك المنان عن تطرق مكايد الزمان واظفره على الكفرة واهل الطغيان انه قد وصل الينا من مقامكم الشريف حف بالطاف الملك اللطيف كتابان كريمان وبدر الاخلاص تطلبهان الذان يتعطر بروائح انفاسهما التقيب مشام الافاق وتفوح من مضامينهما فوائح تاكد الميثاق بحسن الوفاق المبعوثان مع العالم العابد الورع الزاهد العارف جامع المحامد والادب والمعارف مفخر ارباب التمييز الشيخ عبد العزيز احدهما اجتمع فيه مواد المحبة والوداد وبرز انوار بدر المراد من افق الفؤاد وذكر فيه محامد والدنا المرحوم السلطان الماجد ومكارم اجدادنا الاكارم الاماجد السلاطين العثمانية والخواقين الايمانية الذين كانوا خلفاء الله تعالى فى ارضه واقطاره ولو كانت المحامد وجوها لكانوا غررها ولو كانت الحمية بدرا لكانوا نوره وسناه ولو كانت الشجاعة غصنا لكانوا نوره وجناه وسطر فيه ما كان بين آبائكم الكرام وبين اسلافنا العظام الذين حصل لهم تمام الصيت وعظيم الفخار والذكر الجميل الذى عم زوايا الافاق والاقطار من الحب الذى لا يقدر صياد القلم ان يصيد حمائم بيانه بحبات النقاط وشبكات الحروف من الانخراط سلك الوفاق والالتيام الذى ينال به فى احياء الدين واعزازه كل مرام وما اوجب ارسال اذيال التأخير والامهال من الاشتغال بقتال الكفار اللاعين ومحاربة اعداء الدين واحزاب الشياطين والمجاهدة فى دفع آفتهم والاستقصاء فى استيصال شأفتهم وبين فيه توجهكم بعد ما انضحت تلك الاقطار امنة الاطراف وصارت بكفاية مجاهدتكم سالمة الاكناف الى اظهار ما ادخرتم فى البال من ارسال الكتاب وتجهيز رسلهم ليبينوا ما عندكم من جميل الموالاة والمخالصة مشافهة ويقرروا ما انتم عليه من عهود الاباء والاجداد مواجهة وطلبكم لحسن معاودتهم من ديارنا وانصرافهم

من اقطارنا



عن اقطارنا بما يكون سببا لاعزاز اهل الهدى واذلال الكفرة المتردين فى هاوية الردى
وباعثا لما يشيده من الاسلام العصا وتشد بركته هامة من كفر وعصى واما المكتوب
الاخر فهو ايضا مصحوب بالمبالغة فى تنويه المحبة المغروسة وتروية المودة المؤسسة المحروسة
ومشتمل على ذكر ما خصه الله تعالى بالسلاطين العثمانية والخواقين الايمانية من الخصائل
التى يتضايق عن عدها طوق المحصى ويتقاصر دون حصرها باع المستقصى ومخبر عما اعتزفهم
فى البحر من اساطيل العدو واباطيل اهل الطغيان والعتو حتى اوجب اثقلا بهم واقتضى قفولهم
وايابهم وعن مجادلة ارسالهم على بلاد بعدما تعذر السفر من جهة الجزاير لمانع وقع هناك
ومنبئ عن اجتماع الكفرة وعهدهم الصلح بين طواغيهم الفجرة وعن قصدهم والعياذ بالله
على البلاد الاسلامية والديار الايمانية اذلهم الله تعالى وخذلهم وصرف وجوه الخسف قبلهم
وعن استمدادكم منا فى صرف همتنا العلية الى ابطال طريق الهند الذى يتقوى به اعتضادهم
ويمشى اسنادهم واعتمادهم وعنايتنا بالمانة ولى الهداية مصروفة فى كل حين الى نصرة
اولياء الدين ونكاية اعداء الله الكافرين حتى لايمس المسلمين شر العدو ومضرته ولايصدم
المؤمنين فساد اهل الشرك ومعرته ولايخفى عن علمكم ان من عادتنا الجميلة الموروثة آبائنا
واجدادنا اصحاب مآثر الجليلة ان نتلقى من يرد علينا ويرغب الينا من البلاد الشاسعة بالترحيب
والترهيب باسطين له بساط الانس لينوز من سفره بصبب ومعوق دفع مايرهبونه عن ساق
الجد ونستفرغ فى تحصيل مايطلبونه اقصى الوسع والجهد فلما قرأت علينا آيات اخلاصكم
واستقرت لدينا مواد ودادكم واختصاصكم واحضر رسلكم فى حضرتنا العلية فى مقام المثول
وعرض علينا هداياكم البهية المتلقاة بالقبول اثنينا على تلك الاخلاق الطاهرة والاعراق
الزاهرة ثناء متارج النفحات متبرج الصفحات فادمتم فى مراعاة الحقوق ساعين ولدولتنا
الاسلامية راعين لاتلقون من سدة العز والاقبال سوى النظر بعين الاعزاز والاجلال
وصون التواد عن التضاد والاجلال عن الاختلال ونرجو من الله ذى الرحمة والرأفة
ان لايخسف بدر كمال المؤالفة بحلوله ارض بعد المسافة وبقينا واياكم عن مسافته ومخافته واما
ما ادرج فى ذلك الدرج الجليل من المساعدة بالسعى الجميل فى ابطال اعمال اهل التضليل فنحن
باذنه سبحانه وتعالى نتقيد باذالته راجين منه تعالى عونه واحسانه ونرسل الاوامر الشريفة
الى امرائنا المحافظين فى حدود البصرة ونأمرهم فى ذلك الفتوة والنصرة ثم لايذهب
عن علمكم انه وضح عندنا واتضح لدينا شر الكفار وبعض الاعراب الاشرار قهرهم الله القهار
وازالهم دار البوار فى بعض ديار تلك الاقطار مثل العرابس والعمورة ومايضاهيهما من القلاع
المشهورة وعجزكم عن اقلاعها وانتزاعها وتطهير تلك الاراضى وبقاعها وكان اللايق بكم
والواجب على ذمتكم ان تستمدوا بنا وتستعينوا باعتابنا قبل ان يتصادم الصفوف
ويتزاحم الزحوف فنحن بحول الله وطوله قادرون على ايصال عسكر يضيق عليهم
الطريق ولمسالك ويلجئهم الى المضايق والمهالك وتخلص المسلمين من بوايق مكرهم
وعوايق غدرهم وتكون امالنا هذه مرغمة لانوف الكافرين ومكسرة لجموع اهواء الخاسرين
الفاجرين حتى ينقطع اطماع اعدائكم من تلك البلاد وتندفع عنها اسباب الشر
ومواد الفساد ولايثبطنا عن الامداد بعون رب العباد اشتغالنا بما نحن عليه من اعداد
لوازم الجهاد لاستيصال اهل الرفض والالحاد وخرق شرك شوكة اهل الضلال والفساد
وتجهيز المعمارتين المعظمتين الى البحرين المعمورين بعساكرنا المنصورة حفظهم الله
عما يورث الشين فى الدارين ونحمد الله على ما اسبغ علينا من جزايل الائه ونستزيده سبحانه



﴿ ١٥٦ ﴾

جلائل نعمائه والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته حرر هذا السفر المبارك في اواخر صفر الخير في سنة ست وعشرين والف من هجرة من له العز والشرف عليه الصلوة والسلام ما ختمت الصلوة بالسلام

قائمة المصادر والمراجع

الوثائق

- الثعالبي، عبد العزيز. **كتاباته عن زيارته لإسطنبول**، ضمن مجموع الخزانة الوطنية بباريس ضمن مجموع رقم 524.

المراجع العربية

- الإفراني، محمد. **نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي،** هوداس (محقق) باريس، د.ت.
- مجهول، **رسائل سعدية**، عبد الله كنون (محقق) تطوان: دار الطباعة المغربية، 1954.
- الناصري، أحمد بن خالد. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى،** ج 6 ، الدار البيضاء: دار الكتاب، 1997.

المراجع الأجنبية

- De Castries,Henry. *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*. Archives et bibliothèques des Pays- Bas, Vol. II.
- De La Véronne, Chantal, "Relations entre le Maroc et la Turquie dans la seconde moitié du XVIe siècle et le début du XVIIe siècle (1554-1616)", in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, no. 15-16, 1973.
- Penz, Charles. *Personnalités et familles françaises d'Afrique du nord – Maroc 1533-1814* Paris, Editions S.G.A.F, 1948.

وائل ب. حلاق

الدولة المستحيلة

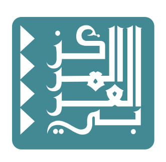
الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي





صدرت عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ضمن سلسلة "ترجمان" الترجمة العربية لكتاب الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي (352 صفحة، من القطع الكبير)، لأستاذ الدراسات الإسلامية وائل حلاق، وترجمة عمرو عثمان. تتمثّل أطروحة الكتاب الرئيسة في أنّ مفهوم "الدولة الإسلامية" مستحيل التحقّق وينطوي على تناقض داخلي؛ وذلك بحسب أيّ تعريف سائد لما تمثّله "الدولة الحديثة".

لا يهدف هذا الكتاب كما يصرّح مؤلفه إلى إصابة القارئ المسلم والعربي بالإحباط واليأس من عدم قدرته على الفكاك من ورطة الحداثة التي وجد نفسه فيها بلا اختيار منه، ومن استحالة قيام دولة إسلامية تحافظ على خصوصيته الأخلاقية والتاريخية، وإنّما غايته هي توفير سبيل للمسلمين إلى الحياة الحسنة المستندة إلى موارد تاريخ الإسلام الأخلاقية، وهو يثبت في هذا السياق، أنّ أزمات الإسلام السياسية وغيرها ليست بالفريدة أو الخاصة، بل هي جزء لا يتجزّأ من العالم الحديث، في الغرب كما في الشرق.



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

يُعنى المركز بتشخيص الأوضاع في العالم العربيّ وتحليلها، دولًا ومجتمعاتٍ، وتحليل السّياسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، والتحليل السياسيّ. ويطرح المركز التحدّيات التي تواجه الأمّة على مستوى المواطنة والهُويّة، والتّجزئة والوحدة، والسّيادة والتبعيّة، والركود العلميّ والتكنولوجيّ، وتنمية المجتمعات والدول العربيّة والتّعاون بينها، وقضايا الوطن العربيّ بصورةٍ عامّةٍ من زاوية نظرٍ عربيّةٍ.

كما يُعنى المركز بدراسة علاقات العالم العربيّ ومجتمعاته مع محيطه المباشر في آسيا وأفريقيا، ومع السياسات الأميركيّة والأوروبيّة والآسيويّة المؤثّرة فيه، بجميع أوجهها السياسيّة والاقتصاديّة والإعلاميّة.

ويولي المركز اهتمامًا خاصًّا للنظريّات الاجتماعيّة والفكر السياسيّ ويُعنى بها عنايةً تحليليّةً ونقديّةً، وخاصّةً بإسقاطاتها المباشرة على الخطاب الأكاديميّ والسياسيّ المُوجِّه للدّراسات المختصّة بالمنطقة العربيّة ومحيطها. كما يهتم المركز بالجوانب التطبيقيّة للعلوم الاجتماعيّة، مثل علم الاجتماع والاقتصاد والدّراسات الثقافيّة والعلوم السياسيّة.

ينتج المركز أبحاثًا ودراساتٍ وتقاريرَ، ويدير عدّة برامجَ مختصّةٍ، ويعقد مؤتمراتٍ وورش عملٍ وتدريبٍ، وندواتٍ موجّهةً للمختصّين والرّأي العامّ العربيّ. وينشر المركز إصداراته باللّغتين العربيّة والإنكليزية ليتسنّى الاطّلاع عليها للباحثين من الناطقين بغير اللغة العربيّة.

يسعى المركز، من خلال نشاطه العلميّ البحثيّ، إلى خلق تواصلٍ بين المثقّفين والمختصين العرب في العلوم الاجتماعية والإنسانيّة بصورةٍ عامّةٍ، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم وأمّتهم، وبينهم وبين المراكز الفكريّة والبحثيّة العربيّة والعالميّة في عمليّة البحث والنّقد وتطوير الأدوات المعرفيّة والمفاهيم وآليّات التراكم المعرفيّ. ويسعى المركز كذلك لبلورة قضايا المجتمعات العربيّة التي تتطلّب المزيد من الأبحاث والمعالجات والتأثير في الحيّز العامّ.

دعوة للكتابة

تدعـو دورية "أُسطــور" الأكاديميين والباحثين وسـائر الكتّاب المهتمين بالبحـث التاريخي -المنفتح على منهجيـات العلوم الأخـرى ومقارباتها بما فيها مقاربـات العلوم الدقيقة- إلى الكتابـة على صفحاتها. تقبـل الدورية الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية، وتفتح صفحاتها أيضًا لمراجعات الكتب ونشر النصوص والوثائق الدفينة. تخضع كل المواد التي تصل إلى "أُسطــور" لتحكيم أكاديميين مختصين. ولذلـك تتوخّـى الدورية التزام المعايير الدوليّـة المتعارف عليها. ويضمن هذا الالتـزام تراكم علمي جاد وجودة المادة التي تصل إلى القراء. تهدف هذه الدورية إلى أن تكون طيّعة الفهم لدى المختصين وغير المختصين من القراء دون التضحيةِ برصانة المضمون.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة
ostour@dohainstitute.org

OSTOUR أسطور

قسيمة الاشتراك

الاسم ....

العنوان البريدي ....

البريد الإلكتروني ....

عدد النسخ المطلوبة ....

طريقة الدفع ☐ تحويل بنكي ☐ شيك لأمر المركز



شروط النشر

تنشر "أسطور" البحوث الأصيلة (لم يسبق نشرها جزئيًا أو كليًا) التي تعتمد الأصول العلمية المتعارف عليها.

تقدم البحوث باللغة العربية وفق شروط النشر في المجلة. يتراوح حجم البحث من 6000 إلى 9000 كلمة، بما فيها المراجع والجداول. وتحتفظ هيئة التحرير بحقها في قبول بعض الأوراق التي تتجاوز هذا الحجم في حالات استثنائية.

عروض الكتب من 2000 إلى 3000 كلمة، وتقبل المجلة مراجعات أطول إن كانت دراسات نقديةً، على ألا يمرّ على صدور الكتاب أكثر من ثلاث سنوات.

تخضع المواد المرسلة كافة، لتقييم محكّمين من ذوي الاختصاص والخبرة وقراءتها. وفي حال قبولها ترسل الملاحظات المقترحة للكاتب لتعديل ورقته في ضوئها، قبل تسليمها للتحرير النهائي.

يرفق البحث بسيرة ذاتية موجزة للكاتب، وملخص عن البحث بنحو 200 - 250 كلمة باللغتين العربية والإنكليزية، إضافةً إلى كلمات مفتاحية.

في حال وجود مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول ، ينبغي إرسالها بالطريقة التي نُفِّذت بها في الأصل، بحسب برنامجَي : إكسل أو وورد. ولا تُقبل الأشكال والرسوم والجداول التي ترسل على هيئة صور.



الاشتراكات السنوية

(عددان في السنة بما في ذلك أجور البريد المسجل)

للأفراد:

20 دولارًا في لبنان.

30 دولارًا في الدول العربية والأفريقيّة.

50 دولارًا في أوروبا.

60 دولارًا في القارة الأميركية.

للمؤسسات:

30 دولارًا في لبنان.

40 دولارًا في الدول العربية والأفريقيّة.

60 دولارًا في أوروبا.

80 دولارًا في القارة الأميركية.

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIESS

جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي 174 - مار مارون

ص.ب: 11-4965 رياض الصلح 2180-1107 بيروت - لبنان

هاتف: 9/8/7/991836 1 9611+

فاكس: 991839 1 9611+

بريد إلكتروني: distribution@dohainstitute.org

عنوان التحويل البنكي:

Beneficiary: ARAB CENTER FOR RESEARCH AND POLICY STUDIES
Bank: SOCIETE GENERALE DE BANQUE AU LIBAN SAL
Branch: MAZRAA -AL MAMA STREET-SGBL BLDG.
BEIRUT - LEBANON
Swift: SGLILBBX
IBAN: LB63 0019 0001 1004 3696 6650 4023
Account No.:011 004 369 666504 023